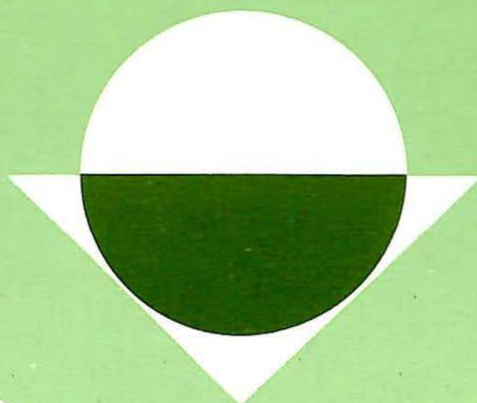
HENRY CORBIN

L'HOMME DE LUMIÈRE DANS LE SOUFISME IRANIEN



Editions PRÉSENCE

CHEZ LE MEME ÉDITEUR

COLLECTION « LE SOLEIL DANS LE CŒUR »

1 — Michel RAVENNE. — **Initiation à la méditation.**

2 — Guru NANAK. — **Jap Ji.**
Enseignement initiatique du guru Nanak (XIVe s.)
Traduit en espagnol.

3 — Swami ABHISIKTANANDA (Dom H. LE SAUX,).
Gnânananda.
Un maître spirituel du pays tamoul.
Traduit en anglais, allemand, tamil.

4 — Henry CORBIN. — **L'homme de lumière dans le soufisme iranien**
Traduit en anglais.

5 — Archimandrite SOPHRONY. — **Starets Silouane, moine du Mont Athos.** (1866-1938).
Vie — Doctrine — Ecrits.
Traduit en italien, anglais, allemand, espagnol.

6 — Pl. DESEILLE. — **La fournaise de Babylone** (Guide spirituel).

7 — Victor ARMINJON — **La Russie Monastique.**
Traduit en anglais.

8 — Emile SIMONOD. — **La Prière de Jésus**
(selon l'évêque Ignace Briantchaninoff).

9 — Roger GODEL. — **Essais sur l'expérience libératrice.**

10 — Bernard GORCEIX. — **Flambée et Agonie** (Mystiques du XVIIe siècle allemand)..

11 — Dr Thérèse BROSSE. — **La « Conscience-Energie ». structure de l'homme et de l'univers.**
Traduit en espagnol.

12 — Gérard VIAUD. — **Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Egypte.**

13 — Ignace BRIANTCHANINOV. — **Introduction à la tradition ascétique de l'Eglise d'Orient.**

14 — Père H. LASSIAT. — **L'actualité de la catéchèse apostolique.**

15 — Henri LE SAUX. — **Initiation à la spiritualité des Upanishads.**
Traduit en allemand.

16 — Georges VALLIN. — **Voie de gnose et voie d'amour.**

17 — Robert SAILLEY. — **Le bouddhisme « tantrique » indotibétain ou « Véhicule de diamant ».**

18 — Père Michel-Philippe LAROCHE. — **Théotokos.**

19 — Henri LE SAUX. — **Intériorité et révélation.**

20 — Fereydoun FARROKH. — **Symbolisme de l'orientation.**

21 — Docteur Henry AUBIN — Les univers parallèles.

22 — Jean-François DUVAL. — **Heidegger et le Zen**

23 — Michel Granger et Yves Torre. — **L'homme, conscience de la matière.**

24 — Maela et Patrick Paul. — **Le chant sacré des énergies.**

Éditions PRÉSENCE

« Aubard »

Saint-Vincent-sur-Jabron

04200 SISTERON

L'HOMME DE LUMIÈRE DANS LE SOUFISME IRANIEN

DU MEME AUTEUR

Histoire de la Philosophie Islamique (coll. «Idées»). Ière partie : « Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198), Gallimard 1964. – IIème partie : «Depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours ». Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie III, Gallimard 1974.

En Islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques (Bibliothèque des Idées), 4 vol., Gallimard 1971-1972 (rééd. 1978).

L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arâbî, Flammarion, 2ème édition, 1977.

Temple et contemplation, Flammarion 1981.

L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques de Sohravardî, traduit du persan et de l'arabe. Fayard 1976.

Corps spirituel et terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî ite, Buchet-Chastel, 2ème édition, 1979.

Philosophie iranienne et philosophie comparée. Buchet-Chastel, 1978.

Philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles, Buchet-Chastel, 1981.

Le paradoxe du monothéisme, Éd. de l'Herne, 1981.

Trilogie ismaélienne, (Bibl. iranienne, numéro 9), Adrien Maisonneuve 1961.

Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Le livre des Pénétrations métaphysiques, éd. et trad. (Bibl. iranienne, numéro 10) *Ibid.*, 1964.

Avicenne et le Récit visionnaire, Berg International, 2ème édition, 1979.

Temps cyclique et gnose ismaélienne, Berg International, 1982.

Face de Dieu, face de l'Homme, Flammarion 1983

L'homme et son ange, Fayard 1983.

Le soleil dans le cœur
Collection dirigée par M.-M. DAVY

HENRY CORBIN

L'HOMME DE LUMIÈRE DANS LE SOUFISME IRANIEN

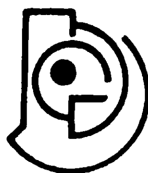
ÉDITIONS  PRÉSENCE

TABLE DES MATIERES

Chapitre I

Orientation

...une lampe brûlant avec l'huile d'un olivier qui n'est ni de l'Orient ni de l'Occident, *s'enflammant sans même que le feu la touche... Et c'est lumière sur lumière.*

Qorân *24 : 35*

1. *Le pôle d'orientation (1)*

L'orientation est un phénomène primaire de notre présence au monde. Le propre d'une présence humaine est de spatialiser un monde autour d'elle, et ce phénomène implique une certaine relation de l'homme avec le monde, *son* monde, cette relation étant déterminée par le *mode* même de sa présence au monde. Les quatre points cardinaux, est et ouest, nord et sud, ne sont pas des choses que rencontre cette présence, mais des directions qui en expriment le *sens*, son acclimatation à son monde, sa familiarité avec lui. Avoir ce *sens*, c'est s'orienter dans le monde. Les lignes idéales d'orient en occident, du septentrion au midi, forment un réseau d'évidences spatiales *a priori*, sans lesquelles il n'y aurait d'orientation ni géographique ni anthropologique. Les contrastes de l'oriental et de l'occidental, de l'homme du nord et de l'homme du sud, règlent aussi bien nos classifications idéologiques et caractérologiques.

L'organisation, le plan, de tout ce réseau dépend, depuis des temps qui débordent la mémoire de l'homme, d'un point unique : le point d'orientation, le nord céleste, l'étoile polaire. Suffit-il alors de dire que la spatialisation développée horizontalement vers les quatre points cardinaux, se complète par la dimension verticale de bas en haut, du nadir au zénith ? Ou bien n'y aurait-il pas différents modes de perception de cette même dimension verticale, si différents entre eux qu'ils modifient l'*orientation* de la présence humaine non seulement dans l'espace mais dans le temps ? Orientation dans le temps : les différentes manières dont l'homme éprouve sa présence sur terre, et la continuité de cette présence dans quelque chose comme une histoire, et la question de savoir si celle-ci a un *sens*, mais alors quel sens ? Cela revient à demander si la perception du pôle céleste, de la dimension verticale tendant au nord cosmique, est un phénomène uniforme, physiologiquement réglé par des lois constantes, ou bien si le

(1) *Brève indication concernant les* Transcriptions *adoptées : par nécessité impérieuse de simplification typographique, on a renoncé aux caractères diacrités; par conséquent, les emphatiques de l'alphabet arabe* (d, t, s, z) *ne sont distinguées des consonnes ordinaires ni pour les mots arabes ni pour les mots persans. De même, le* hamza *et le* 'ayn *sont l'un et l'autre transcrits par la simple apostrophe. Pour le reste,* h *représente toujours une aspiration à marquer;* j = dj *en français;* kh = *le* ch *allemand,* j *espagnole (de même que le x dans les mots provenant de l'Avesta). Le* s *est toujours dur* (= ss). *Le* ch *représente le son français* tch. *L'accent circonflexe représente la* scriptio plena ; û *a le son de* ou *en français;* o *et* e *correspondent à la valeur réelle de la vocalisation en persan.*

phénomène n'est pas réglé et diversifié par le mode même de la présence humaine qui *s'oriente?* D'où alors l'importance primordiale du nord et du concept du nord : c'est suivant la manière dont l'homme éprouve intérieurement la dimension « verticale » de sa présence, que prennent leur *sens* les dimensions horizontales.

Or, un des *leitmotive* de la littérature du soufisme iranien, c'est la « Quête de l'Orient », mais cette Quête est celle d'un Orient dont on nous avertit, ou dont nous comprenons d'emblée, qu'il n'est ni situé ni situable sur nos cartes géographiques. Cet Orient n'est compris dans aucun des *sept* climats (les *keshvar*) ; il est en fait le *huitième* climat. Et la direction dans laquelle ce « huitième climat » requiert qu'on le cherche, n'est pas à l'horizontale mais à la verticale. Cet Orient mystique suprasensible, lieu de l'Origine et du Retour, objet de la Quête éternelle, est au pôle céleste ; il *est* le Pôle, un extrême-nord, si extrême qu'il est le seuil de la dimension « au-delà ». C'est pourquoi il ne se révèle qu'à un mode déterminé de présence au monde, et ne peut se révéler que par ce mode de présence. Il en est d'autres auxquels il ne se révèlera jamais. Ce mode de présence est précisément celui qui caractérise le mode d'être du soufi, mais en sa personne aussi celui de toute la famille spirituelle à laquelle le soufisme, et nommément le soufisme iranien, se rattache. L'*Orient* que cherche le mystique, Orient non situable sur nos cartes, est dans la direction du *nord,* au-delà du nord. De ce nord cosmique choisi comme point d'orientation, seule une marche ascensionnelle peut rapprocher (2).

Une première conséquence que l'on entrevoit, c'est à vrai dire une *dislocation* des contrastes réglant les classifications de la géographie et de l'anthropologie exotériques, c'est-à-dire en restant aux apparences. Orientaux et occidentaux, nordiques et hommes du sud, ne seront plus repérables selon les caractères qui leur étaient attribués ; ils ne seront plus situables relativement aux coordonnées habituelles. Il restera à se demander à quel moment se produit pour l'homme d'Occident la perte de la dimension individuelle irréductible aux classifications fondées sur le seul sens géographique exotérique. Alors il peut se faire que, de même que nous avons appris à comprendre l'alchimie comme signifiant tout autre chose qu'un chapitre de l'histoire ou de la préhistoire des sciences, la cosmologie géocentrique nous révèle aussi son vrai sens, un sens qui, lui non plus,

(2) *Sur les anciennes* Mappae mundi *représentant plutôt une idéale* divisio orbis *où l'Orient est porté dans le sens de la hauteur, tandis que Jérusalem figure au centre, voir les suggestives remarques de L.-I. Ringbom,* Graltempel und Paradies, *Stockholm 1951, pp. 254 ss.*

ne ressortit pas à l'histoire de nos sciences. Peut-être en raison de la perception du monde, du sentiment de l'univers sur lequel il repose, convient-il de méditer et d'apprécier le géocentrisme essentiellement à la manière de la construction d'un *mandala.*

C'est ce *mandala* qu'il convient alors de méditer pour retrouver la dimension du nord dans sa puissance symbolique, puissance telle qu'elle ouvre le seuil de l'au-delà. C'est ce nord qui a été « perdu », lorsque par une révolution de la présence humaine, révolution du mode de cette présence au monde, la Terre s'est trouvée « perdue dans le ciel ». « Perdre le nord » : ne plus pouvoir distinguer entre le ciel et l'enfer, l'ange et le démon, la lumière et l'ombre, l'inconscience et la transconscience. Présence sans dimension verticale, réduite à chercher le sens d'une histoire en imposant d'autorité les termes de référence, impuissante à saisir les formes dans le sens de la hauteur, à renouveler l'élan immobile des arcs d'ogives, mais experte à superposer d'absurdes parallélépipèdes. Et l'Occidental s'étonne devant la spiritualité islamique fascinée par la mémoration du « covenant prééternel » et par l'assomption céleste *(mi'râj)* du Prophète ; il ne soupçonne même pas qu'en revanche son obsession de l'historique, sa matérialisation des « événements dans le Ciel », puisse provoquer d'autres étonnements. De même façon les « Cieux de Lumière » dont parle le soufisme, resteront à jamais inaccessibles aux ambitions de l'« astronautique », sans même que celle-ci les pressente. « Si ceux qui vous guident vous disent : Voici, le Royaume est dans le ciel ! — alors les oiseaux du ciel vous devanceront... Mais le Royaume est à l'intérieur de vous et il est à l'extérieur de vous (2a) ».

2. *Les symboles du nord*

Ainsi donc lorsqu'il nous arrive de mettre en épigraphe les mots *Ex Oriente lux,* nous nous tromperions du tout au tout en croyant dire la même chose que les Spirituels dont il sera question ici, si, pour guetter cette « Lumière de l'Orient », nous nous contentions de nous tourner vers l'orient géographique. Car, lorsque nous parlons du Soleil se levant à l'orient, cela réfère à la lumière du jour qui succède à la nuit. Le jour alterne avec la nuit, comme alternent deux contrastes qui par essence ne peuvent coexister. Lumière se levant à l'orient et lumière déclinant à l'occident : deux prémonitions d'une option existentielle entre le monde du Jour et ses normes et le monde de la Nuit avec sa passion profonde et inassouvissable. Tout au plus, à leur

(2a) L'Evangile selon Thomas, *texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, H.-C. Puech... Paris, 1959, log. 3, p. 3, 19-26.*

limite, un double crépuscule : *crepusculum vesperinum* qui n'est plus le jour et qui n'est pas encore la nuit; *crepusculum matutinum* qui n'est plus la nuit et qui n'est pas encore le jour. C'est par cette image saisissante que Luther, on le sait, définissait l'être de l'homme.

En revanche, arrêtons-nous à méditer ce que peut signifier une lumière qui n'est ni de l'orient ni de l'occident, la lumière du nord : soleil de minuit, flamboiement de l'aurore boréale. Ce n'est plus le jour qui succède à la nuit, ni la nuit qui succède au jour. C'est le jour qui éclate en pleine nuit et qui convertit en jour cette nuit qui pourtant est toujours là, mais qui est une Nuit de lumière. *Et nox illuminatio mea in deliciis meis.* Déjà, cela nous suggère l'éventualité d'une innovation en anthropologie philosophique : l'opportunité de situer et d'interpréter de façon toute nouvelle l'opposition entre Orient et Occident, Lumière et Ténèbres, pour finalement donner sa signification plénière, imprévue, à la lumière du nord, et partant à l'homme nordique, l'homme qui « est au nord », ou bien va vers le nord parce qu'il est venu du nord.

Mais le nord ne peut être amené à sa signification plénière que par un mode de perception qui l'exhausse en symbole, en direction symbolique, c'est-à-dire en une « dimension au-delà » qui ne peut être montrée que par quelque chose qui « symbolise avec » elle. Aussi bien s'agit-il d'Images primordiales précédant et réglant toute perception sensible, non point d'images construites après coup sur une donnée empirique. Car là où le phénomène est donné, le *sens* en dépend de cette Image primordiale : pôle céleste à la verticale de l'existence humaine, nord cosmique. Et là même où la latitude géographique ne permet guère de supposer le phénomène comme donné, l'Image-archétype en existe. Le « soleil de minuit » apparaît dans maints rituels de religions à mystères, de même qu'il éclate, dans l'œuvre de Sohravardî, au cœur d'une extase dont Hermès est le héros. D'autres maîtres du soufisme iranien diront : Nuit de lumière, Midi obscur, Lumière noire. Et ce sont les flamboiements d'aurore boréale que visualise la foi manichéenne dans la *Columna gloriae* constituée de toutes les parcelles de Lumière remontant de l'*infernum* à la Terre de lumière, la *Terra lucida,* elle-même située, comme le paradis de Yima, au nord, c'est-à-dire au nord cosmique.

Précédant toutes données empiriques, les Images-archétypes sont les organes de la méditation comme Imagination active; elles opèrent la transmutation de ces données en leur conférant leur *sens,* et dans cette opération même elles annoncent le mode d'une présence humaine déterminée et l'*orientation* fondamentale qui en est solidaire. En s'orientant sur le pôle céleste comme seuil de l'au-delà, c'est alors

un monde autre que celui de l'espace géographique, physique, astronomique, que laisse s'ouvrir à elle-même cette présence. La « voie droite » ici, c'est de ne divaguer ni vers l'est ni vers l'ouest; c'est gravir le sommet, c'est-à-dire tendre au *centre*; c'est l'ascension hors des dimensions cartographiques, la découverte du monde intérieur qui secrète lui-même sa lumière, qui *est* le monde de lumière; c'est une intériorité de lumière s'opposant à la spatialité du monde extérieur qui par contraste, apparaîtra comme Ténèbres.

En aucun cas cette infériorité n'est à confondre avec rien de ce que peuvent connoter nos termes modernes de subjectivisme ou de nominalisme, ni avec l'imaginaire que contamine pour nous l'idée d'irréalité. L'impuissance à concevoir un suprasensible concret est en fonction de la valorisation excessive de la réalité du sensible ; celle-ci, le plus souvent, ne laisse d'autre alternative que celle d'un univers de concepts abstraits. En revanche, c'est un univers spirituel concret que le platonisme néo-zoroastrien de Sohravardî désigne comme *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl)*, ou comme « Terre céleste de Hûrqalyâ ». Ce n'est certes pas un monde de concepts, de paradigmes et d'universaux. Inlassablement nos auteurs répètent que l'archétype d'une espèce n'est nullement l'universel dont traite la logique, mais l'Ange de cette espèce. L'abstraction rationnelle ne dispose, dans ses triomphes, que de la « dépouille mortelle » d'un Ange ; le monde des Images-archétypes, monde autonome des Figures et des Formes apparitionnelles, est au plan de l'angélologie. Voir les êtres et les choses « à la lumière du nord », c'est les voir « en la Terre de Hûrqalyâ », c'est-à-dire les voir à la lumière de l'Ange; cela s'appellera accéder au Rocher d'émeraude, au pôle céleste, rencontrer le monde de l'Ange. Et cela présuppose que la personne individuelle comme telle, sans référence à rien de collectif, dispose virtuellement d'une dimension transcendante. La croissance de celle-ci sera concomitante d'une aperception visionnaire, modalisant les perceptions du suprasensible et constitutive de cet ensemble de connaissances qui se peuvent grouper sous la désignation de *hiérognose.*

Corollairement, les termes de référence que présupposent les symboles mystiques du nord, nous suggèrent ici quelque chose comme une tridimensionnalité psycho-spirituelle dont ne peut rendre compte le schéma bidimensionnel courant, celui qui se contente d'opposer le *conscient* et l'*inconscient.* Plus exactement dit, il sera question d'une double Ténèbre : il y a une Ténèbre qui n'est que Ténèbre ; elle peut intercepter, occulter et retenir prisonnière la lumière. Lorsque celle-ci s'en échappe (selon la conception manichéenne ou l'*Ishrâq* de Sohravardî), cette Ténèbre est laissée à elle-même, retombe sur

elle-même ; elle ne devient pas lumière. Mais il est une autre Ténèbre, et c'est elle que nos mystiques désignent comme Nuit de lumière, Noir lumineux, Lumière noire.

Déjà dans les Récits mystiques d'Avicenne, s'établit, en fonction de l'orientation verticale, une distinction explicite entre les « Ténèbres aux abords du pôle » (Nuit divine du super-être, de l'inconnaissable, de l'origine des origines) et la Ténèbre qui est l'extrême-occident de la Matière et du non-être, où décline et disparaît le soleil des Formes pures. L'Orient auquel se lèvent celles-ci, leur *Orient-origine,* est le *pôle,* le nord cosmique. D'ores et déjà le récit avicennien nous indique explicitement une double situation et signification du « soleil de minuit » : c'est, d'une part, la première Intelligence, l'archange Logos, comme révélation se levant sur la Ténèbre du *Deus absconditus,* et qui est pour l'âme humaine éclosion de la *surconscience* à l'horizon de la conscience. C'est, d'autre part, cette âme humaine elle-même, comme lumière de la conscience se levant dans la Ténèbre de la subconscience (3). Nous verrons que chez Najmoddîn Kobrâ les photismes colorés (en particulier le « noir lumineux » et la lumière verte) annoncent et postulent une même structure psycho-cosmique. C'est pourquoi l'*orientation* ici requiert la superposition d'un triple plan : le jour de la *conscience* forme un entre-deux entre la Nuit lumineuse de la *surconscience* et la Nuit ténébreuse de l'*inconscience.* La Ténèbre divine, la Nuée de l'inconnaissance, les « Ténèbres aux abords du pôle », la « Nuit des symboles » au sein de laquelle l'âme progresse, ce n'est nullement la Ténèbre où les parcelles de lumière sont retenues captives. Cette dernière c'est l'extrême-occident, et c'est elle l'enfer, le démoniaque. L'orientation sur le pôle, le nord cosmique, détermine un en-bas et un en-haut; confondre l'un avec l'autre, ce serait la *désorientation* pure et simple (cf. *infra* V, I).

(3) *Cf. notre ouvrage sur* Avicenne et le Récit visionnaire (Bibliothèque iranienne, *vol. 4 et 5), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954, vol. II, §§ XII, XIII et XVIII, 4. A propos de cet ouvrage déjà ancien (traduction anglaise :* Avicenna and the Visionary Recital, *translated from the French by Willard R. Trask (Bollingen Series LXVI), New York, Pantheon Books, 1960), je dirai brièvement ceci. Il semble avoir, à l'époque, causé quelque surprise, parce qu'il était conçu tout entier dans la perspective de l'iranisme et de ses implications. D'autres personnes ne peuvent se résoudre à* voir *Avicenne autrement que revêtu de son armure scolastique latine. En outre, toute compréhension plénière d'un auteur doit rendre compte de la manière dont sa pensée a été vécue en fait dans les milieux spirituels où il fut reconnu; prétendre ne tenir compte que des textes antérieurs (que lui-même n'a peut-être pas connus) est un artifice de fausse « explication » historiciste. Il y a plus grave. Chacun est libre de professer le rationalisme qui lui agrée, mais sans que cela l'autorise à commettre des contresens, notamment quand il s'agit du mot « ésotérique »* (τὰ ἔσω, bâtin, *par opposition à* τὰ ἔξω, zâhir). *Les récits mystiques d'Avicenne forment une trilogie; isoler l'un de l'autre est le plus sûr moyen de n'en pas voir le sens. Comme nos auteurs nous le rappelleront fréquemment ici, le semblable n'est connu que par le semblable; tout mode de comprendre correspond au mode d'être de l'interprète. J'en suis trop convaincu pour ne pas me reconnaître impuissant à faire comprendre le sens des symboles aux personnes qui y sont aveugles. La parabole évangélique du festin garde son sens, précisément, jusque dans la vie scientifique. Il serait dérisoire d'engager des polémiques contre ceux ou celles qui refusent le festin ; leur refus n'inspire que de la tristesse et de la compassion[nouvelle édition, Paris, Berg international 1979].*

Il pourrait précisément se faire que cette orientation nous conduise à valider ce qu'a admirablement pressenti Michel Guiomar. Il pourrait se faire que nos oppositions classiques s'exprimant dans le refus de l'aube hostile, ou au contraire dans l'angoisse du crépuscule, du « soir refusé », ne soient en définitive que des doubles devenus méconnaissables, c'est-à-dire la différenciation dans les aires géographiques méditerranéenne et septentrionale d'un même grand mythe originel. Il y aurait alors comme un éclatement de ce mythe en deux angoisses, deux refus, deux impuissances corrélatives de l'homme qui a perdu sa « dimension polaire », c'est-à-dire de l'homme qui n'est plus orienté sur le pôle céleste, et qui est livré au dilemme du Jour succédant à la Nuit, ou de la Nuit succédant au Jour.

Parler de la dimension polaire comme dimension transcendante de l'individualité terrestre, c'est indiquer que celle-ci comporte une contrepartie, un « partenaire » céleste, et que sa structure totale est celle d'une bi-unité, un *unus-ambo*. C'est entendre alternativement cet *unus-ambo* à la 1re et à la 2e personne, comme formant une unité dialogique et dialoguante dans l'identité de leur essence et pourtant sans confusion des personnes. C'est pourquoi la dimension polaire s'annonce sous les traits d'une Figure dont les manifestations récurrentes correspondent chaque fois à une expérience absolument personnelle du Spirituel et à la réalisation de cette bi-unité. C'est ainsi que dans l'Iran du XIIe siècle (VIe siècle de l'hégire) cette Figure reparaît en des contextes qui diffèrent, mais qui ont tous en commun de ressortir à une métaphysique ou à une expérience mystique de la Lumière.

Dans l'Iran du nord-ouest, Sohravardî (ob. 1191) réalise le grand projet de ressusciter la sagesse ou la théosophie de l'ancien Iran zoroastrien préislamique ; et cette réalisation il la scelle par sa mort de martyr à Alep, en pleine jeunesse, tombant victime de la vindicte des docteurs de la Loi. Il désigne son système théosophique par le nom d'*Ishrâq*, parce qu'il prend sa source à un Orient et à l'illumination d'un Orient qui n'est pas l'Orient géographique. Certes, les Sages de l'ancienne Perse ont été par excellence les représentants et les dépositaires de cette sagesse, mais leur qualification d' « Orientaux », au sens vrai, tient au fait de leur orientation sur l'Orient-origine de la pure Lumière. Trois siècles avant le philosophe byzantin Gémiste Pléthon, l'œuvre de Sohravardî opère la rencontre de Platon et de Zarathoustra, dans une doctrine où, à côté de ces deux noms, dominent le nom et la sagesse d'Hermès. Aussi bien la même Figure qui dans l'hermétisme est celle du Moi céleste, l'*Alter Ego*, partenaire et compagnon éternel, reparaît-elle chez Sohravardî sous le même nom de *Nature Parfaite*.

Contemporain de Sohravardî, dans l'Iran du sud-ouest, Rûzbehân de Shîrâz (ob. 1209), l'*imâm* par excellence des « Fidèles d'amour » dans le soufisme iranien, atteste, en son *Diarium spirituale*, comme ayant été son expérience décisive, son épreuve initiatique personnelle, un ensemble de visions référant au *Pôle céleste;* c'est en les méditant qu'il avait compris finalement son agrégation personnelle et secrète au groupe des maîtres d'initiation typifiés dans les astres qui sont rangés dans l'immédiat voisinage de l'Etoile polaire.

Enfin, à l'extrémité orientale du monde iranien, en Transoxiane, Najmoddîn Kobrâ (ob. 1220) oriente le soufisme d'Asie centrale vers la pratique d'une méditation attentive aux phénomènes de lumière dont le *chromatisme* nous dévoilera la signification et la prééminence de la *Lumière verte*. Et dans ce contexte reparaîtra l'homologue de la Nature Parfaite, la Figure que Najm Kobrâ désigne comme son « Témoin dans le Ciel », son « Guide personnel suprasensible », « Soleil du mystère », « Soleil du cœur », « Soleil de la haute connaissance », « Soleil de l'Esprit ».

Cette Figure, Najmoddîn Kobrâ enseigne à son disciple : « Tu es elle », — et il illustre cette affirmation par la voix passionnée de l'amant s'adressant à l'aimé : « Tu es moi *(anta anâ)* ». Cependant, à nous contenter d'une terminologie courante en désignant les deux « dimensions » de cet *unus-ambo* comme celles du *moi* et du *soi*, nous risquerions fort de nous méprendre sur la situation réelle. Le plus souvent, le Soi désigne un absolu impersonnel ou dépersonnalisé, un acte pur d'exister qui ne saurait évidemment assumer le rôle de la seconde personne, être le second terme d'une relation dialogique. Mais l'alternative n'est ni expérimentalement ni nécessairement la divinité suprême telle que la qualifient les définitions dogmatiques. *Deus est nomen relativum :* c'est cette relation essentielle et essentiellement individuée qu'annonce expérimentalement la Figure apparitionnelle que nous chercherons à reconnaître ici sous ses différents noms. On ne peut entendre cette relation qu'à la lumière de la sentence soufie fondamentale : « Celui qui se connaît *soi-même* connaît *son Seigneur* ». L'identité entre *soi-même* et *Seigneur* ne correspond pas à un 1 = 1, mais à un 1 × 1. Identité d'une essence qui a été portée à sa totalité en étant multipliée par elle-même, et mise ainsi en situation de constituer une bi-unité, un tout dialogique dont les membres se partagent alternativement les rôles de la première et de la seconde personne. Ou encore l'état décrit par nos mystiques : lorsqu'au paroxysme l'amant est devenu la substance même de l'amour, il est alors l'amant *et* l'aimé. Mais *cela*, il ne le serait pas *soi-même* sans la seconde personne, sans *toi*, c'est-à-dire sans la Figure qui le fait se voir soi-même, parce que c'est avec ses propres yeux, à lui, qu'elle-même le regarde.

Il serait donc aussi grave de réduire la bi-dimensionnalité de cette unité dialogique à un solipsisme, que de la scinder en deux essences dont chacune pourrait être *soi-même* sans l'autre. La gravité de la méprise serait aussi fâcheuse que l'impuissance à distinguer entre la Ténèbre ou l'Ombre démoniaque retenant captive la Lumière, et la Nuée divine de l'inconnaissance donnant naissance à la Lumière. Pour la même raison, tout recours à un schéma collectif quelconque ne peut valoir qu'à titre de procédé descriptif, pour indiquer les virtualités qui se répètent avec chaque personne et, par excellence, la virtualité du *moi* qui n'est pas *soi-même* sans son autre moi, son *Alter Ego*. Mais un tel schéma n'expliquerait jamais à lui seul l'événement réel : l'intervention « au présent » de la « Nature Parfaite », la manifestation du « Témoin céleste », l'atteinte au *pôle*, car l'événement réel implique justement la rupture avec le collectif, la rejonction avec la « dimension » transcendante qui prémunit individuellement la personne contre les sollicitations du collectif, c'est-à-dire contre toute socialisation du spirituel.

C'est par l'absence de cette dimension que la personne individuelle déchoit et succombe à de telles falsifications. En revanche, en compagnie du *shaykh al-ghayb*, son « Guide personnel suprasensible », elle est entraînée et *orientée* sur son propre centre, et les ambiguïtés cessent. Ou plutôt, pour suggérer une image plus fidèle : son « Guide suprasensible » et elle-même se situent l'un par rapport à l'autre comme les deux foyers de l'ellipse.

Il y a ambiguïté du divin et du satanique tant que la conscience ne distingue pas entre ce qui est son Jour et ce qui est sa Nuit. Il y a une clarté du Jour exotérique : tant qu'en prévalent les conditions, le « soleil de minuit » qui est lumière initiatique, ne peut se montrer. Le Jour exotérique, ce sont les normes rationnelles, les impératifs conformistes, les solutions toutes faites ; ce Jour règne tant que l'âme sommeille dans la nuit de l'inconscience de soi. Ce Jour et cette Nuit s'ignorent l'un l'autre, et pourtant ils sont de connivence ; l'âme ne vit dans ce Jour que parce que la Nuit est en elle. C'est la fin de cette ambiguïté qu'annonce le « soleil de minuit » dont les horizons se superposent : ce peut être la Nuit divine de la surconscience s'irradiant au champ de lumière de la conscience, et ce peut être la lumière de celle-ci subjuguant la Ténèbre de la subconscience, de l'inconscience qui l'encerclait. Dans l'un et l'autre cas, une fulguration déchire la trame des évidences toutes faites : fiction des relations causales, des évolutions linéaires, des courants continus, tout ce qui supporte ce que l'on est convenu d'appeler le « sens de l'histoire ». Se dressant de la Terre au Ciel, c'est le sens d'une autre histoire qui se révèle : celle d'une humanité spirituelle, invisible, dont les cycles de

pérégrinations terrestres réfèrent à des « événements dans le Ciel », non pas à la fatalité évolutionnaire des générations successives. C'est l'histoire secrète de ceux qui survivent aux « déluges » engloutissant et suffoquant les sens spirituels, et qui resurgissent aux univers vers lesquels les orientent, les uns après les autres, les mêmes Invisibles. C'est cette *orientation* qu'il faudra donc préciser : *où* mène-t-elle, et *quelle* est-elle pour que l'être qui assume l'effort de cette marche ascensionnelle, soit simultanément l'« être au-delà » dont cette marche garantit elle-même la manifestation croissante? Dans cette réciprocité, cette interversion, se cache tout le secret du Guide invisible, le Partenaire céleste, l'« Esprit-Saint » du mystique itinérant *(sâlik),* dont il serait superflu de dire qu'il n'est ni l'ombre ni le « Double » de certains de nos contes fantastiques, mais Figure de lumière, Image et miroir où le mystique contemple — et sans lequel il ne pourrait contempler — la théophanie *(tajallî) sous la forme correspondant à son être.*

Ces quelques remarques éclairent la voie par laquelle doit s'acheminer la présente recherche. Il faut tenter de fixer l'identité de cette Figure sous les noms divers qui sont donnés à ses apparitions, car cette diversité même nous maintient dans le contexte d'orientations religieuses qui présentent le même type d'initiation individuelle, dont le fruit est la rejonction avec le Guide de lumière. L'univers spirituel de l'Iran, antérieurement et postérieurement à l'Islam, prend ici une importance prépondérante. En ses apparitions récurrentes (zoroastrisme et manichéisme, hermétisme et soufisme), cette Figure indique une même direction : lumière du Nord comme seuil de l'Au-delà, demeures du haut Nord qui sont les demeures intérieures secrétant leur propre Lumière. L'Orient mystique, l'Orient-origine, c'est le *pôle céleste,* le point d'orientation de l'ascension spirituelle, aimantant vers les palais flamboyant de l'immatérielle matière des êtres fixés en leurs heccéités éternelles. C'est une région sans coordonnée sur nos cartes : paradis de Yima, Terre de lumière, *Terra lucida,* Terre céleste de *Hûrqalyâ.* Les approches s'en annoncent dans la splendeur d'une *visio smaragdina,* l'éclat de lumière verte caractéristique d'un degré défini d'aperception visionnaire chez Najm Kobrâ et son école. L'apparition en peut précéder les « ténèbres aux abords du pôle »; elle peut aussi leur succéder, celles-ci étant franchies comme suprême épreuve d'initiation individuelle. Suivant l'un ou l'autre cas, le thème prélude ou au contraire fait suite au thème de la « Lumière noire », tel que nous l'entendrons traité ici chez deux maîtres du soufisme iranien. Parce que le thème est aussi fécond qu'exemplaire, l'on ne fera qu'indiquer ici certaines des connexions pressenties; leur explicitation demanderait d'autres recherches.

Le passage de la « Lumière noire », de la « Nuit lumineuse », à l'éclat de la vision smaragdine marquera, chez Semnânî, la croissance achevée de l'organisme subtil, le « corps de résurrection », caché dans le corps physique apparent. Là-même se dévoile la connexion entre l'expérience des photismes colorés et la « physiologie de l'homme de lumière » : les sept organes subtils *(latîfa),* les sept centres typifiant dans l'homme de lumière les Demeures des sept grands prophètes. La croissance de l'homme de lumière répète ainsi, en l'intériorisant, tout le cycle de la Prophétie. L'idée de cette croissance qui est libération de l'homme de lumière, se peut lire jusque dans certains types de peinture iranienne (de la peinture manichéenne à la miniature persane). Finalement la physiologie de l'homme de lumière dont la croissance s'accompagne de photismes colorés ayant chacun une signification mystique précise, est solidaire d'une doctrine générale des couleurs et de l'expérience même de la couleur. Si nous l'indiquons sommairement en fin de cet essai, c'est parce que ce n'est pas la première fois que s'opère une rencontre entre le génie de Goethe et le génie iranien.

Chapitre II

L'homme de lumière et son guide

... Car tu es avec moi
... jusqu'à la fin de mes jours.
Psaume 23 (22) : 4,6

1. *L'idée hermétiste de la Nature Parfaite.*

On abuse facilement de l'emploi du mot « syncrétisme ». Le plus souvent, ce mot tient lieu d'argument pour éviter de prendre en considération quelque généreux projet remettant *au présent* des doctrines dont il était entendu qu'elles appartenaient à un « passé révolu ». Seulement, rien n'est plus fluctuant que cette notion de « passé »; elle dépend en fait d'une décision ou d'une prédécision qui peuvent toujours elles-mêmes être *dépassées* par une autre qui redonne de l'avenir à ce passé. C'est un peu, au long des siècles, toute l'histoire de la gnose. L'instauration par Sohravardî, au XII[e] siècle, d'une « théosophie orientale » *(hikmat al-Ishrâq)* n'a point échappé à ce jugement aussi sommaire qu'immérité, de la part de ceux qui n'en purent prendre qu'une connaissance rapide et superficielle. En fait, comme en toute autre systématisation personnelle, on y retrouve des éléments matériellement identifiables; ils appartiennent à l'hermétisme, au zoroastrisme, au néoplatonisme, au soufisme de l'Islam. Mais l'agencement de ces matériaux en une structure nouvelle est commandé par une intuition centrale aussi originale que constante. Cette intuition centrale s'explicite en un certain nombre de Figures; le rôle qu'assume parmi celles-ci la figure hermétiste de la Nature Parfaite *(al-tibâ' al-tâmm)* est particulièrement remarquable. Détail essentiel : c'est uniquement la tradition hermétiste de langue arabe qui nous permet de lui donner son contexte. Elle nous apprend que la Nature Parfaite est le parèdre céleste, le Guide de lumière du Sage. Pour en comprendre le rôle et la manifestation, il faut se représenter l'anthropologie dont elle est solidaire, une anthropologie dont le héros est l'homme de lumière, captif des Ténèbres et s'arrachant aux Ténèbres. Toute l'idéologie et l'expérience qui ont pour centre la manifestation de la Nature Parfaite, présupposent donc cette notion de l'homme de lumière et de l'aventure cosmique vécue par lui. Alors seulement l'on peut comprendre comment se noue le couple, l'*unité dialogique,* de l'homme de lumière et de son Guide dont nous parle abondamment la tradition hermétiste de langue arabe jusqu'à Sohravardî.

Cette idée de l'« homme de lumière », nous en suivons la présence jusque dans le soufisme de Najm Kobrâ où les expressions arabes *shakhs min nûr, shakhs nûrânî* donnent l'équivalent de l'expression grecque φωτεῖνος ἄνθρωπος. Quant à celle-ci, elle figure dans les documents hermétistes qui nous ont été transmis grâce

à Zozime de Panopolis (III[e] siècle), le célèbre alchimiste dont la doctrine médite les opérations métallurgiques réelles comme types ou symboles de processus invisibles, de transmutations spirituelles (4). Cette doctrine réfère à la fois à un gnosticisme chrétien représenté pour elle par les « Livres des Hébreux », et à un platonisme hermétisant représenté par les « Livres saints d'Hermès ». Est commune aux uns et aux autres une anthropologie dégageant l'idée de l'homme de lumière de la façon suivante : il y a l'*Adam* terrestre, l'homme extérieur charnel (σάρκινος ἄνθρωπος) soumis aux Eléments, aux influences planétaires et au Destin; les quatre lettres composant son nom « chiffrent » les quatre points cardinaux de l'horizon terrestre (5). Et il y a l'homme de lumière (φωτεῖνος ἄνθρωπος), l'homme spirituel caché, pôle opposé de l'homme corporel : *phôs*. C'est une homonymie qui attestait ainsi dans la langue même l'existence de l'homme de lumière : φῶς, lumière et φώς, l'homme, l'individu par excellence (le héros spirituel, correspondant en ce sens au persan *javânmard). Adam* est l'archétype des hommes de chair; *Phôs* (dont le nom propre personnel ne fut connu que du mystérieux Nicotheos) est l'archétype non pas des humains en général, mais des hommes de lumière : les φῶτες.

Phôs préexistait, innocent et paisible, dans le Paradis; les archontes le persuadèrent, par une ruse, de revêtir l'*Adam* corporel. Or c'est ce dernier, explique Zozime, que les Hellènes appellent Epiméthée, et qui reçut de Prométhée-*Phôs*, son frère, le conseil de ne pas accepter les dons de Zeus, c'est-à-dire le lien qui asservit au Destin, aux puissances de ce monde. Prométhée est l'homme de lumière orienté et orientant vers la lumière, parce qu'il suit son propre guide de lumière. Ne peuvent l'entendre ceux qui n'ont qu'une ouïe corporelle, car ceux-là sont soumis à la puissance du Destin, aux puissances collectives; seuls entendent son adjuration et son conseil ceux qui ont une ouïe spirituelle, c'est-à-dire des sens et des organes de lumière. Et déjà ici nous pouvons relever l'indication d'une physiologie de l'homme et de ses organes subtils.

Quant aux précisions concernant le Guide de lumière, nous les recueillons à la fois chez Zozime et chez les gnostiques auxquels lui-même référait. C'est en effet cet homme de lumière qui parle par les lèvres de Marie-Magdeleine, lorsqu'elle assume, au cours des entretiens initiatiques du Ressuscité avec ses disciples, le rôle

(4) *Cf. notre ouvrage cité ci-dessus n. 3, vol. I, pp. 268-272; W. Scott,* Hermetica, *vol. IV, Oxford 1936, pp. 106 (texte grec), 108, 122, 124-125; J. Ruska,* Tabula smaragdina, *Heidelberg 1926, pp. 26-28 (trad. allemande).*

(5) *á* = ἀνατολή *(orient);* δ = δύσις *(occident);* α = ἄρκτος *(l'Ourse, le nord);* μ = μεσημβρία *(midi, sud).*

prépondérant que lui confère le livre de la *Pistis Sophia*, Nouveau Testament de la religion de l'homme de lumière : « La puissance qui est sortie du Sauveur et qui est maintenant l'homme de lumière à l'intérieur de nous... Mon Seigneur! non seulement l'homme de lumière en moi a des oreilles, mais mon âme a entendu et compris toutes les paroles que tu as dites... L'homme de lumière en moi m'a guidée ; il s'est réjoui et a bouillonné en moi comme désirant sortir de moi et passer en toi (6). » De même que Zozime oppose, d'une part, Prométhée-*Phôs* et son guide de lumière qui est le « fils de Dieu », et d'autre part l'*Adam* terrestre et son guide, l'*Antimimos*, le « contrefacteur », de même dans le livre de la *Pistis Sophia* : « C'est moi, déclare le Ressuscité, qui vous ai apporté la puissance qui se trouve en vous et qui est issue des douze sauveurs du Trésor de Lumière. »

Par la même interversion et réciprocité qui, dans le soufisme, fera du « Témoin céleste » simultanément le Contemplé et le Contemplant, l'homme de lumière apparaît à la fois comme le guide et le guidé ; cette *communicatio idiomatum* nous avertit déjà que la bi-unité, l'unité dialogique, ce ne peut être l'association de Phôs *et* de l'Adam charnel, lequel suit un autre guide. La Lumière n'entre pas en composition avec la Ténèbre démoniaque ; celle-ci est la prison de Phôs, dont il lutte pour se séparer et qui retournera à sa négativité première. La syzygie de lumière, c'est Prométhée-Phôs *et* son guide le « fils de Dieu ». Par là même aussi se trouve précisée une structure qui a été exposée cependant à toutes sortes de méprises. Par « la puissance qui se trouve en vous », en *chacun* de vous, il ne peut s'agir d'un guide collectif, d'une manifestation et d'un rapport collectivement identiques pour *chacune* des âmes de lumière. Pas davantage, ce ne peuvent être ni le macrocosme ni l'Homme universel *(Insân kollî)* qui assument le rôle de contrepartie céleste de *chaque* microcosme. Le prix infini attaché à l'individualité spirituelle rend inconcevable que son salut consiste en son absorption dans une totalité, fût-elle mystique. Ce qu'il importe de voir, c'est qu'il s'agit d'une analogie de rapports supposant *quatre* termes, et c'est au fond ce qu'a admirablement exprimé l'angélologie de la gnose valentinienne : les Anges de Christ sont Christ lui-même, parce que chaque Ange *est* Christ rapporté à l'existence individuelle. Ce que Christ est pour l'ensemble des âmes de Lumière, chaque Ange l'est pour chaque âme. Autant de fois il y a de ces dyades, autant de fois se

(6) *Cf. Carl Schmidt,* Koptisch-gnostische Schriften, I, Die Pistis Sophia..., *2te Auflage bearbeitet... von Walter Till, Berlin 1954, pp. 189, l. 12; 206, l. 33; 221, l. 30.*

reproduit la relation constitutive du plérôme de Lumière (7). Relation en effet si fondamentale qu'elle se retrouve dans le manichéisme, et c'est elle encore qui dans la « théosophie orientale » de Sohravardî nous permettra de concevoir le rapport entre la Nature Parfaite du mystique et l'Ange archétype de l'humanité (identifié avec l'Esprit-Saint, l'Ange Gabriel de la Révélation qorânique, l'Intelligence active des philosophes avicenniens). Ce que cette Figure est pour l'ensemble des âmes de lumière émanées d'elle-même, chaque Nature Parfaite l'est respectivement pour chaque âme. C'est à la conception de ce rapport que nous acheminent les textes hermétistes de langue arabe concernant cette Nature Parfaite.

Parmi ces textes, le plus important aujourd'hui connu est l'ouvrage attribué à Majrîtî : le *Ghâyat al-Hakîm* (le « But du Sage »), rédigé sans doute au XI[e] siècle, mais dont les matériaux sont beaucoup plus anciens, puisqu'ils nous font connaître dans le détail la religion et le rituel des Sabéens de Harrân (8). Là même, la Nature Parfaite est décrite comme « l'Ange du philosophe », son initiatrice et sa préceptrice, et finalement comme l'objet et le secret de toute la philosophie, la figure dominante de la religion personnelle du Sage. Chaque fois la description retient le trait fondamental : la Nature Parfaite ne peut se manifester « en personne » qu'à celui dont la nature est parfaite, c'est-à-dire à l'homme de lumière; leur rapport est cet *unus-ambo* où chacun des deux assume simultanément la position de *moi* et de *toi*, — image et miroir : mon image me regarde par mon propre regard; je la regarde par son propre regard.

« La première chose que tu aies à faire envers toi-même (9), c'est de méditer attentivement ton entité spirituelle *(rûhânîyato-ka*, « ton ange ») qui te gouverne et qui est associée à ton astre, à savoir ta Nature Parfaite, celle que le sage Hermès mentionne dans son livre en disant : lorsque le microcosme qui est l'homme devient parfait de nature, son âme est alors l'homologue du soleil fixé au

(7) *Cf. notre ouvrage* En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques, *Paris, Gallimard, 1971, 1978, t. II, Livre II, chap. IV, « Le Récit de l'exil occidental et la geste gnostique »; Hans Söderberg,* La Religion des Cathares, *Uppsala 1949, p. 249. Cf. encore l'assez obscur § 30 de l'*Evangile selon Thomas, *éd. cit., p. 21 (et l'inquiétude provoquée chez Aphraate, le « Sage perse », trad. J. Doresse, p. 167).*

(8) *Pseudo-Magrîtî,* Das Ziel des Weisen, I. *Arabischer Text, hrsgh. v. Hellmut Ritter* (Studien der Bibliothek Warburg, *XII), Leipzig 1933. C'est l'ouvrage dont une traduction latine médiévale fut établie sous le titre de* Picatrix *(arabe* Bûqratîs = Ἱπποκράτης, *Hippocrate). Cf. également notre étude [Temple sabéen et Ismaélisme in* Temple et Contemplation, *Paris, Flammarion 1981, pp. 144-196].*

(9) Ibid., *p. 193. Tout le chapitre concernant la Nature Parfaite est censé provenir d'un* Kitâb al-Istamakhîs *dans lequel Aristote prodigue ses conseils à Alexandre, pour l'instruire de la manière dont il doit, à l'exemple d'Hermès, invoquer sa Nature Parfaite.*

Ciel, et qui par ses rayons illumine tous les horizons. Semblablement, la Nature Parfaite se lève dans l'âme; ses rayons frappent et pénètrent les facultés des organes subtils de la sagesse; ils attirent celles-ci, les font se dresser dans l'âme, comme les rayons du soleil attirent les énergies du monde terrestre et les font monter dans l'atmosphère. » Entre la Nature Parfaite et *son* âme est alors suggéré le rapport qui, dans le psaume composé par Sohravardî à l'adresse de sa propre Nature Parfaite, sera énoncé comme un rapport tel que simultanément l'Enfantant est l'Enfanté, tandis que l'Enfanté est l'Enfantant. « Le sage Socrate a déclaré : on appelle la Nature Parfaite le soleil du philosophe, à la fois *racine* originelle de son être et *rameau* issu de lui. On demandait à Hermès : Comment arrive-t-on à connaître la sagesse? Comment la fait-on descendre ici-bas? Par la Nature Parfaite, répondit-il. Quelle est la racine de la sagesse? La Nature Parfaite. Quelle est la clef de la sagesse? La Nature Parfaite. Qu'est-ce donc que la Nature Parfaite? lui demanda-t-on. C'est l'entité céleste, l'Ange du philosophe, celle qui est conjointe à son astre, celle qui le gouverne, lui ouvre les verrous de la sagesse, lui enseigne ce qui est difficile, lui révèle ce qui est juste, pendant le sommeil comme à l'état de veille » (10). Soleil du philosophe, vient de dire Hermès; chez Najm Kobrâ, l'homologue de la Nature Parfaite, le « Témoin dans le Ciel », le maître personnel suprasensible, est décrit comme le Soleil du mystère, Soleil du cœur, etc.; et un récit extatique de Sohravardî nous montrera quand et comment se lève ce *soleil* qui n'est ni de l'orient ni de l'occident terrestres. La Nature Parfaite est si bien le secret ultime, que notre texte nous apprend encore que c'est le seul article de la théosophie mystique que les Sages n'aient révélé qu'à leurs disciples, et n'aient laissé circuler qu'entre eux, que ce soit oralement ou par écrit.

Dès lors tout récit évoquant l'atteinte à la Nature Parfaite présentera une scénographie d'initiation, que ce soit en songe ou à l'état de veille. Elle est atteinte au *centre*, c'est-à-dire en un lieu rempli de Ténèbres qui vient à s'illuminer d'une pure *lumière intérieure*. Tel est, au cours du même ouvrage, le récit d'Hermès : « Lorsque je voulus mettre au jour la science du mystère et de la modalité de la Création, je rencontrai une voûte souterraine remplie de ténèbres et de vents. Je n'y voyais rien à cause de l'obscurité, et ne pouvais y maintenir de lampe à cause de l'impétuosité des vents. Alors voici que pendant mon sommeil une personne se montra à moi sous une forme de la plus grande beauté (11). Elle me dit : Prends une

(10) Ibid., *p. 194; cf.* En Islam iranien, loc. cit.

(11) *Ce sont les termes mêmes qui figurent d'autre part dans le célèbre « hadîth de la vision » rapporté du Prophète; cf. notre livre* L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî *(coll. « Idées et recherches »), Paris, Flammarion, 1976, pp. 219 ss (abrév. ici =* Soufisme d'Ibn 'Arabî).

lampe et place-la dans un verre qui la protège des vents; alors elle t'éclairera malgré eux. Entre ensuite dans la chambre souterraine; creuse en son *centre* et extrais de là certaine image théurgique modelée selon les règles de l'Art. Lorsque tu auras extrait cette Image, les vents cesseront de parcourir cette chambre souterraine. Creuse alors aux quatre coins de celle-ci : tu mettras au jour la science des mystères de la Création, des causes de la Nature, des origines et des modalités des choses. Alors je lui dis : Qui donc es-tu ? Elle me répondit : Je suis ta *Nature Parfaite.* Si tu veux me voir, appelle-moi par mon nom (12). »

Ce même récit sera également rapporté, terme pour terme, à Apollonios de Tyane (Balînâs en arabe), dans un écrit qui lui est attribué. L'épreuve d'initiation personnelle consiste ici dans les efforts de l'homme de lumière, *Phôs,* devant qui la Ténèbre du secret primordial se métamorphose en une Nuit de lumière. C'est dans cet effort vers le centre, le *pôle* et « les Ténèbres aux abords du pôle », que soudain se manifeste le Guide de lumière, la Nature Parfaite. C'est elle qui initie au geste qui porte la lumière dans cette Nuit : extraire l'Image qui est la primordiale révélation de l'*Absconditum.* L'initié ayant mis la lampe sous un verre (13), comme le lui prescrit la Nature Parfaite, pénètre dans la chambre souterraine; il voit un shaykh qui est Hermès et qui est *sa propre image,* siégeant sur un trône et tenant dans les mains une *tablette d'émeraude,* portant en arabe une inscription dont l'équivalent latin serait ceci : *hoc est secretum mundi et scientia Artis naturae* (14). La syzygie de l'homme de lumière et de son Guide de lumière s'établit en faisant de *Phôs* le porte-lumière, φωσφόρος, car c'est à lui et par lui que la Nature Parfaite, son guide, révèle le secret qu'elle est en elle-même : le secret de lumière de la Nuit divine inaccessible.

Dès lors leur union syzygique est si intime que le même rôle est assumé alternativement, voire simultanément, par Hermès et par sa Nature parfaite. C'est ce que suggèrent les textes sohravardiens faisant mention de la Nature Parfaite, notamment le psaume au lyrisme passionné déjà évoqué ci-dessus, et les liturgies « sabéennes » connaissant la même situation caractéristique. Hermès est le prophète

(12) Das Ziel des Weisen, *p. 188.*

(13) *Comparer le célèbre verset qorânique de la Lumière (24 : 35), dont une partie a été mise en épigraphe du chapitre premier : « L'image de Sa lumière est celle d'une niche dans laquelle se trouve une lampe; la lampe est sous un verre, le verre est comme une étoile brillante... »*

(14) *Cf. J. Ruska,* Tabula smaragdina, *pp. 134-135 (texte arabe) et pp. 138-139 (trad. allemande). La « Tablette préservée »* (lawh mahfûz, *85 : 22) sur laquelle est écrit l'archétype du Qorân, a été identifiée par certains adeptes avec la* Tabula smaragdina. *Quant à l'éclat d'émeraude brillant ici dans la nuit, comparer la relation entre la lumière verte et la « lumière noire » chez Semnânî,* infra *chap. VI.*

de la Nature Parfaite ; en l'initiant à la sagesse, celle-ci l'a initié à son culte, lui apprenant sous quelle forme de prière l'invoquer et lui demander d'apparaître (un *dhikr* hermétiste) ; c'est ce culte personnel qu'Hermès a enseigné aux Sages, leur prescrivant de célébrer entre eux, deux fois par an au moins, cette liturgie personnelle de leur Nature Parfaite. Or, voici qu'une liturgie sabéenne s'adressant à Hermès, l'invoque lui-même à son tour dans les termes mêmes que la Nature Parfaite lui avait enseigné à adresser à elle-même (15). Beaucoup mieux qu'une théorie, c'est l'attestation expérimentale, fournie par la mise en acte d'une prière, du rapport que le propre psaume de Sohravardî indique en désignant la Nature Parfaite simultanément comme l'Enfantant et comme l'Enfanté. C'est le même rapport, on le verra, qui est impliqué dans la notion proprement soufie du *shâhid,* le témoin-de-contemplation : c'est *soi-même* que contemple le soufi en contemplant le témoin théophanique ; le Contemplant devient le Contemplé, et réciproquement ; situation mystique qu'exprime l'admirable formule eckhartienne : « Le regard dont je le connais est le regard même dont il me connaît. »

C'est chez un philosophe ayant chronologiquement précédé de peu Sohravardî, que l'on rencontre un développement particulièrement ample et original du thème de la Nature Parfaite : Abû'l-Barakât Baghdâdî, penseur subtil très personnel, d'origine juive et converti sur le tard à l'Islam, décédé vers 560/1165 à l'âge de quelque quatre-vingt-dix ans. En ayant traité plus longuement ailleurs (16), on ne fera que rappeler ici comment le thème de la Nature Parfaite s'insère dans son œuvre à l'occasion du problème de l'Intelligence agente hérité d'Avicenne et des avicenniens. Lorsque l'Intelligence agente des philosophes avicenniens est identifiée avec l'Esprit-Saint, lui-même identifié par la Révolution qorânique avec l'ange Gabriel, en d'autres termes lorsque l'ange de la Connaissance est identifié avec l'ange de la Révélation, bien loin que se produise ainsi une rationalisation de l'Esprit, c'est au contraire tout le problème de la noétique qui se trouve posé en termes d'angélologie. Dès lors aussi la question se pose : pourquoi n'y aurait-il qu'une seule Intelligence agente ? Répondre à la question, c'est décider si les âmes humaines sont toutes identiques quant à l'espèce et à la quiddité, ou bien si chacune diffère d'une autre en espèce, ou bien si elles ne sont pas

(15) *Voir les textes cités dans notre ouvrage* En Islam iranien, *t. II, Livre II, chap. III et VI.*
(16) *Pour ce qui suit cf.* Avicenne et le Récit visionnaire, *vol. I, pp. 102-106. Sur Abû'l-Barakât, voir principalement S. Pinès,* Nouvelles études sur... Abû'l-Barakât al-Baghdâdî (Mémoires de la Société des Etudes juives, *I) Paris 1955;* Studies in Abû'l-Barakât al-Baghdâdî's Poetics and Metaphysics (Scripta Hierosolymitana, *VI), Jérusalem, 1960.*

plutôt groupées en familles spirituelles constituant autant d'espèces différentes. « C'est pourquoi les anciens Sages... initiés aux choses que ne perçoivent pas les facultés sensibles, professaient que pour chaque âme individuelle, ou peut-être pour plusieurs ensemble ayant même nature et affinité, il y a un être du monde spirituel qui tout au long de leur existence assume envers cette âme et ce groupe d'âmes une sollicitude et tendresse spéciales; c'est lui qui les initie à la connaissance, les protège, les guide, les défend, les réconforte, les fait triompher, et c'est cet être qu'ils appelaient la *Nature Parfaite.* Et c'est cet ami, ce défenseur et protecteur, qu'en langage religieux on appelle l'*Ange.* » Bien que la relation syzygique soit moins explicitement marquée, la thèse ici n'en laisse pas moins percevoir un écho fidèle de l'hermétisme; elle définit la situation qui résultera, chez Sohravardî, du rapport à instituer entre l'Esprit-Saint, l'Ange de l'humanité, et la Nature Parfaite de chaque homme de lumière. Que l'on parle de l'Etre divin ou de l'Ange-archétype, du moment que leur apparition révèle la dimension transcendante de l'individualité spirituelle comme telle, elle doit présenter des traits individualisés et instaurer une relation individuée. Par là même s'établit une relation immédiate entre le monde divin et cette individualité spirituelle, sans que celle-ci dépende de la médiation d'une collectivité terrestre quelconque. « Certaines âmes n'apprennent rien que de maîtres humains; d'autres ont tout appris de guides invisibles connus d'elles seules. »

Dans l'œuvre considérable de Sohravardî trois passages principalement mettent en scène la Nature Parfaite, non point théoriquement, mais comme figure d'une expérience visionnaire ou comme interlocutrice d'une prière. Le plus explicite est celui du *Livre des Entretiens* (17) où Sohravardî fait, à n'en pas douter, allusion au texte hermétiste que l'on aura pu lire ici il y a quelques pages; une forme de lumière apparaît à Hermès; elle projette ou insuffle en lui les connaissances de gnose. A l'interrogation d'Hermès : « Qui donc es-tu ? ». Elle répond : « Je suis ta *Nature Parfaite* ». Et c'est ailleurs (18) l'invocation adressée par Hermès à sa Nature Parfaite au milieu des périls éprouvés au cours d'une dramaturgie d'extase, mise en scène allusive d'une épreuve initiatique vécue dans le secret personnel (où Hermès est peut-être alors le pseudonyme de Sohravardî). Or, l'*heure* aussi bien que le *lieu* de cet épisode visionnaire font intervenir les symboles du Nord, pour indiquer le passage à un monde qui est au-delà du sensible. Cet épisode est l'illustration la plus frappante du

(17) *Cf. notre édition de cet ouvrage in Sohravardî,* Opera metaphysica et mystica, *vol. I* (Bibliotheca Islamica, *16), Leipzig-Istanbul 1945, p. 464 (réédition anastatique, Téhéran-Paris, 1976).*

(18) *Dans le* Livre des Elucidations (Kitâb al-Talwîhât) *éd.* ibid., *p. 108, § 83.*

thème que nous analysons ici : la Nature Parfaite, guide de lumière de l'individualité spirituelle à qui elle « ouvre » sa dimension transcendante en lui faisant franchir le seuil... (cf. encore *infra* III). La « personne » à qui dans cette extase initiatique s'adresse l'appel, est cette même Nature Parfaite à qui s'adresse le psaume composé par Sohravardî, et qui est peut-être la plus belle prière qui ait jamais été adressée à l'*Ange*. En ce sens, c'est une liturgie personnelle satisfaisant aux prescriptions qu'Hermès, selon les « Sabéens », avait laissées aux Sages (19) : « Toi, mon seigneur et prince, mon ange sacro-saint, mon précieux être spirituel, Tu es l'Esprit qui m'enfanta et tu es l'Enfant que mon esprit enfante... Toi qui es revêtu de la plus éclatante des Lumières divines... puisses-tu te manifester à moi en la plus belle (ou en la suprême) des épiphanies, me montrer la lumière de ta face éblouissante, être pour moi le médiateur... enlever de mon cœur les ténèbres des voiles... » C'est cette relation syzygique que le spirituel éprouve lorsqu'il atteint au *centre*, au *pôle;* celle-là même qui se retrouve dans la mystique de Jalâloddîn Rûmî comme dans toute la tradition sohravardienne en Iran, ainsi que nous l'apprend le témoignage de Mîr Dâmâd, le grand maître de théologie à Ispahan au XVII[e] siècle, relation telle que comme Maryam, comme Fâtima, l'âme mystique devient la « mère de son père », *omm abî-hâ*. Et c'est ce que veut dire encore ce vers d'Ibn'Arabî : « Je n'ai créé en toi la perception que pour y devenir l'objet de ma perception (20). »

Cette relation qui ne peut s'exprimer qu'en un paradoxe, est celle à laquelle ne cesse de tendre la même expérience fondamentale, nonobstant la diversité de ses formes. Cette fois, c'est tout un opuscule de Sohravardî qui en met en scène la recherche et l'atteinte : un récit visionnaire, autobiographie spirituelle, intitulée *Récit de l'exil occidental*. Ce récit s'apparente non plus seulement aux textes de tradition hermétiste, mais à un texte éminemment représentatif de la gnose comme de la piété manichéenne, le célèbre *Chant de la Perle* dans le livre des *Actes de Thomas*. S'il est vrai qu'un tel livre ne pouvait qu'être relégué par le christianisme officiel dans l'ombre des Apocryphes, en revanche on pourrait dire qu'il formule le *leitmotiv* de toute la spiritualité iranienne, telle qu'elle persiste jusque dans le soufisme (21). On a pu voir dans le *Chant de la Perle* la préfiguration de la Quête de Parsifal; on a homologué au Mont-

(19) *Cf.* En Islam iranien, *t. II, Livre II, chap. III.*

(20) *Pour le contexte de ce thème, cf. notre* Soufisme d'Ibn'Arabî (supra *n. 11), pp. 134-137 et p. 268, n. 153. Cf. aussi* En Islam iranien, *t. III, Livre V, chap. I, « Confessions extatiques de Mîr Dâmâd ».*

(21) *Cf.* Avicenne et le Récit visionnaire, *vol. I, pp. 182 ss. et M.-R. James,* The Apocryphal New Testament, *Oxford 1950, pp. 411-415.*

Salvat la « montagne du Seigneur », *Kûh-e Khwâjeh*, émergeant des eaux du lac Hâmûn (à l'actuelle frontière de l'Iran et de l'Afghanistan), où les Fravartis veillent sur la semence zarathoustrienne du Sauveur, le *Saoshyant* à venir ; comme *Mons victorialis*, elle a été le point de départ des Mages, reconduisant la prophétologie iranienne à la Révélation chrétienne; elle conjugue enfin le souvenir du roi Gondopharès et de la prédication de l'apôtre Thomas. Ce qu'il y a de sûr, c'est que d'une part le récit sohravardien de l'*Exil* prend son exorde dans le dernier acte du récit avicennien de *Hayy ibn Yaqzân*, et que d'autre part il y a entre le *Chant de la Perle* et le *Récit de l'Exil* un parallélisme tel, que tout se passe comme si Sohravardî avait commencé par lire lui-même l'histoire du jeune prince iranien que de l'Orient ses parents envoient en Egypte pour conquérir la Perle sans prix.

Le jeune prince dépouille la robe de lumière que ses parents lui avait tissée avec amour; il arrive en la terre d'exil; il est l'*Etranger;* il essaye de passer inaperçu, pourtant il est reconnu; on lui fait absorber les nourritures d'oubli. Et puis vient le message porté par un aigle, signé par son père et par sa mère, la souveraine de l'Orient, ainsi que par tous les nobles de Parthie. Alors le prince se souvient de son origine et de la perle pour laquelle il avait été missionné en Egypte. Et c'est la « sortie d'Egypte », l'exode, le grand Retour vers l'Orient. Ses parents envoient au-devant de lui, par deux émissaires, la robe qu'il avait quittée lors de son départ. Il ne se souvenait pas de sa forme, l'ayant quittée tout enfant : « Voici que je la vis tout entière en moi, et j'étais tout entier en elle, car nous étions *deux*, séparés l'un de l'autre, et pourtant *un seul* de forme semblable... Je vis aussi que tous les mouvements de la gnose étaient en marche en elle, et je vis encore qu'elle se préparait à parler... Je m'aperçus que ma taille avait crû conformément à ses travaux, et dans ses mouvements royaux elle se répandait sur moi (22). » Sans aucun doute l'auteur a exprimé ainsi de la façon la plus directe et avec une simplicité heureuse, cette bi-unité de la Nature Parfaite (représentée ici par la robe de lumière) et de l'homme de lumière guidé par elle hors de l'exil, bi-unité qui en fait échappe aux catégories du langage humain.

Tous ces thèmes se retrouvent dans le récit sohravardien de l'*Exil occidental* (23). Ici aussi l'enfant de l'Orient est envoyé en exil vers un Occident que symbolise la ville de Qayrawân, identifiée avec la cité

(22) *H. Leisegang,* La Gnose, *trad. J. Gouillard, Paris, 1951, p. 249.*

(23) *Texte arabe et paraphrase persane ont été publiés dans notre vol. II des* Œuvres Philosophiques et mystiques de *Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî* (Bibliothèque Irannienne, *vol. 2), Téhéran-Paris, 1952; voir les* Prolégomènes *en français au début de l'ouvrage, pp. 85 ss., et* En Islam iranien, *t. II, livre II, chap. VI. [On trouvera la traduction française de tout le cycle des récits mystiques de Sohravardî in* l'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques, *Paris, Fayard, 1976, pp. 273-279.]*

dont parle le Qorân comme de la « cité des oppresseurs ». Reconnu par ce peuple des oppresseurs, il est enchaîné et jeté au fond d'un puits, d'où il ne peut émerger que la nuit, par instants fugitifs. Lui aussi connaît l'impuissance croissante de la fatigue, de l'oubli et du dégoût. Et puis vient un message de la famille d'au-delà, porté par une huppe, l'invitant à se mettre en route sans retard. Alors, sous la fulguration qui le réveille, c'est le départ, la quête de cet Orient qui n'est pas à l'est de nos cartes, mais au nord cosmique (de même que les Sages iraniens, dépositaires de la « théosophie orientale », tiennent leur qualification d' « orientaux » d'un autre Orient que celui de la géographie). Le retour vers l'Orient, c'est l'ascension de la montagne de Qâf, la montagne cosmique (ou psychocosmique), la montagne aux cités d'émeraude, jusqu'au pôle céleste, le Sinaï mystique, le Rocher d'émeraude. Les œuvres majeures de Sohravardî nous précisent la topologie (cf. *infra* III) : cet Orient, c'est la Terre mystique de Hûrqalyâ, *Terra lucida,* située au nord céleste. C'est là-même que s'opère la rencontre entre le pèlerin et celui qui l'enfanta (et à qui s'adressait le psaume cité ci-dessus), Nature Parfaite, Ange personnel, qui lui révèle la hiérarchie mystique de tous ceux qui le précèdent dans les hauteurs suprasensibles, et qui, montrant du geste celui qui immédiatement le précède, déclare : « Il me contient comme moi-même je te contiens. »

Situation semblable : dans l'un et l'autre récit l'exilé, l'étranger, affronte les puissances d'oppression qui veulent le contraindre à l'oubli, le rendre conforme à ce qu'exige leur magistère collectif. L'exilé fut d'abord un hérétique; les normes une fois sécularisées en normes sociales, ce n'est plus qu'un fou, un inadapté. Son cas est désormais remédiable, et le diagnostic ne s'encombre pas de distinctions. Et pourtant la conscience mystique dispose pour elle-même d'un critère qui la rend irréductible à ces assimilations abusives : le prince d'Orient, celui du *Chant de la Perle* et du *Récit de l'Exil, sait* où il est et ce qui lui est arrivé; il a même essayé de « s'adapter », de se déguiser, mais il a été reconnu; on lui a fait absorber les nourritures d'oubli; on l'a enchaîné dans un puits; malgré tout cela, il comprendra le *message*, et il sait que la lumière qui le guide (la lampe dans la chambre souterraine d'Hermès) n'est pas le *jour* exotérique de la « cité des oppresseurs ».

Qu'il y ait ici le *leitmotiv* de la spiritualité iranienne (l'image du *puits* reparaîtra avec insistance chez Najm Kobrâ), un seul autre exemple en sera encore fourni ici à l'appui. On vient de relever le parallélisme entre l'épisode des *Actes de Thomas* et le *Récit* de Sohravardî. Ce même parallélisme reparaît ailleurs. Dans une compilation dont l'état actuel ne peut être antérieur au VIIe/

XIIIᵉ siècle, et qui se présente comme une élaboration en arabe d'un texte sanskrit, l'*Amrtakunda,* se trouve incorporé un petit roman spirituel qui, en fait, n'est rien d'autre que le texte d'un récit attribué par ailleurs abusivement à Avicenne, sous le titre de *Risâlat al-Mabdâ wa'l-Ma'âd,* « Epître de l'origine et du retour (24) », titre que portent maints ouvrages philosophiques ou mystiques, en arabe et en persan, et qui dans la perspective gnostique peut se traduire également par « la Genèse et l'Exode », c'est-à-dire la descente au monde terrestre, dans l'exil occidental, et la *sortie d'Egypte,* le retour *chez soi.*

Ici l'étranger est missionné par le seigneur de son pays d'origine (l'Orient), et reçoit avant le départ des instructions de son sage ministre. Le lieu de son exil : la cité où le peuple des sens externes et internes et des énergies physiologiques lui apparaît comme formé d'autant de personnes agissantes et tumultueuses. Finalement au cœur de la cité, il finit par se trouver un jour en présence du shaykh qui, siégeant sur un trône, est le souverain du pays. Il s'approche et lui parle; à ses gestes, à ses paroles, répondent les mêmes gestes, les mêmes paroles. Il s'aperçoit que le shaykh, c'est lui-même (cf. *supra,* l'initié reconnaissant dans l'image d'Hermès sa propre image). Brusquement alors, la promesse conclue avant son départ pour l'exil lui revient en mémoire. Dans son état de stupeur, il rencontre le ministre qui l'avait instruit et qui le prend par la main : « Plonge-toi dans l'eau que voici, car c'est l'Eau de la Vie ». De ce bain mystique il resurgit, ayant compris tous les symboles, décrypté tous les chiffres, et il se retrouve devant son prince : « Bienvenu sois-tu! lui dit celui-ci. Désormais te voici des nôtres ». Et le prince ayant scindé en deux le fil tissé par une araignée, le recompose en un seul en disant : 1×1.

Tel est également le *chiffre* que nous avions proposé plus haut, parce que le déchiffrer, c'est détenir la clef du secret préservant à la fois du monisme pseudo-mystique (dont la formule serait $1 = 1$) et du monothéisme abstrait se contentant de superposer un *Ens supremum* à la multitude des êtres ($n + 1$). C'est le chiffre de l'union de la Nature Parfaite et de l'homme de lumière, celle que le *Chant de la Perle* typifie de façon si excellente : « Nous étions *deux,* séparés l'un

(24) *Le texte intitulé :* Khawd al-Hayâh *(La Citerne de l'Eau de la Vie), la version arabe de l'Amrtakuṇda, a été publié par Yusuf Hosayn in* Journal asiatique, *1928, vol. 213, pp. 291-344. Il en existe également une version persane inédite. Pour l'attribution à Avicenne, cf. G.-C. Anawati,* Essai de bibliographie avicennienne, *Le Caire, 1950, p. 254, n° 197.*

Pour plus de détails sur le contenu de ce petit roman spirituel irano-indien, dont certains éléments existent déjà chez Sohravardî et que la claire intitulation des manuscrits ne permet pas d'attribuer à Avicenne, cf. notre étude Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite (Eranos-Jahrbuch *XXIX), Zürich, 1961, chap. V et* En Islam iranien, *t. II, Livre II, chap. VI, 5.*

de l'autre, et pourtant *un seul* de forme semblable (25). » Sans même qu'Avicenne ait à être considéré comme l'auteur de ce roman spirituel, celui-ci n'en vient pas moins confirmer le sens de son *Récit de Hayy ibn Yaqzân,* récit que n'ont point épargné les interprétations indigentes, impuissantes à y discerner autre chose qu'une inoffensive allégorie philosophique à leur mesure, alors que le sens profond en transparaît de page en page, parce que, comme les autres Récits de la trilogie avicennienne, Hayy ibn Yaqzân montre du geste le même *Orient* auquel reconduisent les récits de Sohravardî.

2. *Le* Noûs *d'Hermès et le Pasteur d'Hermas.*

La Figure-archétype qu'exemplifie l'apparition de la Nature Parfaite, assume donc envers l'homme de lumière, *Phôs,* pendant toute l'épreuve de son exil, un rôle que définit au mieux le terme de ποιμήν, le « pasteur », le veilleur, le guide. Précisément, c'est là un terme qui évoque aussi bien le prologue d'un texte hermétiste célèbre entre tous, que celui d'un texte chrétien qui en est peut-être l'écho. Chaque fois la scénographie présente les mêmes phases : d'abord le recueillement du visionnaire, sa retraite au *centre* de lui-même, moment de songe ou d'extase intermédiaire entre la veille et le sommeil ; puis l'apparition et l'interrogation ; puis la reconnaissance. C'est ainsi que le *Noûs* apparaît à Hermès, tandis que « ses sens corporels ont été mis en ligature » pendant un profond sommeil. Il lui semble que se présente à lui un être d'une taille prodigieuse qui l'appelle par son nom et lui demande : « Que veux-tu entendre et voir, et par la pensée apprendre et connaître ? — Mais toi, qui donc es-tu ? — Moi, je suis *Poimandrès,* le *Noûs* à l'absolue souveraineté. Je sais ce que tu veux et je suis avec toi partout... Subitement tout s'ouvrit devant moi en un moment, et je vis une vision sans limite, tout étant devenu lumière sereine et joyeuse, et ayant vu cette lumière, voici que je fus épris d'amour pour elle (26). » Selon le terme copte auquel on ramènera le nom de *Poimandrès,* on le comprendra comme le *Noûs* céleste, comme le pasteur ou comme le témoin, mais c'est bien la même vision qu'attestent ceux des spirituels iraniens parlant tantôt de la Nature Parfaite, comme l'Hermès de Sohravardî, tantôt du témoin dans le Ciel, du Guide personnel suprasensible, comme Najm Kobrâ et son école.

(25) *La formule 1 × 1 est également donnée par Rûzbehân comme celle du* tawhîd *ésotérique, cf. notre étude sur le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz dans notre ouvrage* En Islam iranien, *t. III, livre III, chap. VI, 6.*

(26) Poimandrès, *§§ 2-4 et 7-8 :* Corpus Hermeticum, *éd. A.-D. Nock, trad. A.-J. Festugière, Paris, 1945, vol. I, pp. 7 et 9.*

Le *Canon* des Ecritures chrétiennes avait admis jadis, quelque temps, un charmant petit livre, le *Pasteur d'Hermas*, particulièrement riche en visions symboliques; aujourd'hui le petit livre, banni en exil comme *Phôs* en personne, n'appartient plus qu'au *Canon* idéal d'une religion personnelle où il peut prendre place à côté des *Actes de Thomas*. Hermas est chez lui, assis sur son lit, dans un état de recueillement profond. Entre soudain un personnage d'apparence étrange qui s'assied à côté de lui et lui déclare : « Je suis envoyé par l'Ange Très-Saint pour habiter près de toi tous les jours de ta vie. » Hermas pense que l'apparition veut le tenter : « Qui es-tu donc? Car je sais à qui j'ai été confié. — Alors il me dit : Ne me reconnais-tu pas? — Non. — Je suis le Pasteur auquel tu as été confié. Et tandis qu'il parlait, *son aspect changea, et voici que je reconnus celui à qui j'avais été confié* (27). » Que l'on convienne ou non de voir dans le prologue d'Hermas une réplique chrétienne au prologue du Poimandrès hermétiste, il reste que primitivement la christologie ne commença point par être tout à fait ce qu'elle devint ensuite avec les siècles. Ce n'est point un hasard si, dans le petit livre d'Hermas, les expressions Fils de Dieu, Archange Michel, Ange Très-Saint, Ange Magnifique, se recroisent et s'enchevêtrent inextricablement. La vision d'Hermas ressortit aux conceptions que domine la figure de *Christos Angelos*, et la situation ainsi déterminée suggère cette analogie de rapports : le pasteur d'Hermas est envers l'Ange Magnifique dans le même rapport que, chez Sohravardî, la Nature Parfaite d'Hermès envers l'Ange Gabriel, comme Ange de l'humanité et Esprit-Saint.

Le thème de *Christos Angelos*, c'est également le thème de *Christus pastor* qu'illustra si bien l'art chrétien primitif : Christ représenté sous le type d'*Hermès créophore* (un agneau sur les épaules, les sept planètes en auréole, le Soleil et la Lune à ses côtés), ou encore représenté comme Attis avec un bâton de pasteur et une flûte, médité et éprouvé (Psaume 23 et Jean 10 : 11-16) comme véritable *daïmôn paredros*, protecteur personnel, partout accompagnant et conduisant celui dont il prend soin, comme le dit Poimandrès : « Je suis partout avec toi (28). » La déclaration d'Hermas reconnaissant « celui à qui il a été confié » fait comme allusion à un pacte spirituel noué lors d'une initiation. On évoquera alors l'articulation spécifiquement manichéenne du double thème :

(27) *Martin Dibelius*, Der Hirt des Hermas, *Tübingen 1923, p. 491. Texte grec, éd. Molly Whittaker* (Die apostolischen Väter, *I) Berlin, Akademie-Verlag, 1956, p. 22*, Visio *V, I ss.*

(28) *Cf. le commentaire psychologique de M.-L. von Franz*, Die Passio Perpetuae, *à la suite de C.-G. Jung*, Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte, *Zürich 1951, pp. 436-438. Sur* Christos Angelos, *voir Martin Werner*, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern², *1953, pp. 322-388.*

celui de Christ comme « Jumeau céleste » de Mani, et celui de la « forme de lumière » que chaque Elu reçoit le jour où il renonce aux puissances de ce monde. L'articulation des deux thèmes nous introduit au cœur de représentations iraniennes préislamiques; leurs récurrences plus tard attestent la persistance inaliénable de l'archétype dont les exemplifications reproduisent toujours la même situation : la conjonction du guide de lumière et de l'homme de lumière s'opérant en fonction d'une *orientation* sur un Orient-origine qui n'est pas simplement l'Orient géographique.

3. ***Fravarti et Walkyrie.***

Ce qu'annonce et représente la figure hermétiste de la *Nature Parfaite* ou du *pasteur,* la religion zoroastrienne de l'ancien Iran nous en offre l'homologue ou plutôt l'exemplification classique par excellence. L'analyse doit cependant ici se rendre attentive aux difficultés d'une double tâche. En premier lieu, la Nature Parfaite, comme guide et partenaire céleste de l'homme de lumière, nous est apparue jusqu'ici comme essentiellement immunisée contre toute contamination des Ténèbres. N'y a-t-il pas cependant entre eux deux le lien d'une co-responsabilité? Dès qu'elle se précise, la question en appelle une autre : qu'en est-il si l'homme de lumière retombe en arrière de son effort, victime des Ténèbres, si *Phôs* est définitivement le prisonnier et le vaincu de l'Adam terrestre charnel? C'est à cette question que répond la scénographie zoroastrienne de l'eschatologie individuelle, comme y répond également l'interprétation des photismes colorés chez Najm Kobrâ et son école, selon que les couleurs dévoilent, ou au contraire occultent, le Guide personnel suprasensible. Disons-le dès maintenant pour prévenir toute méprise : ce que notifient ces réponses, c'est ce qui est altéré, c'est l'acte de la vision, selon que cette vision est l'acte de l'homme de lumière, *Phôs,* ou au contraire l'acte de l'Adam charnel et maléfique qui, en projetant sa propre ombre sur la Figure céleste et en interposant ainsi cette ombre, se rend invisible à lui-même cette Figure, la dé-figure. Il est au pouvoir de l'homme de trahir le pacte, de porter sur la blancheur du monde de lumière un regard enténébré qui le lui voile, mais sa négativité ne *peut* davantage, et cela reste vrai quant au *shâhid* du soufisme et quant à la figure eschatologique de *Daênâ* dans le zoroastrisme.

En second lieu, une autre tâche sera de définir les rapports entre les deux figures ayant même valeur d'archétypes, celles qui sont désignées respectivement comme *Fravarti* et *Daênâ.* Approfondir ici le thème est impossible; on doit se limiter à indiquer comment prend naissance le problème et quelle solution permettent d'entrevoir certains textes, en accord avec le schéma vérifié jusqu'ici.

Les *Fravartis* (29) sont, dans la cosmogonie mazdéenne, des entités féminines, archétypes célestes de tous les êtres composant la Création de lumière. Chaque être, passé de l'état céleste ou subtil (*mênôk*) à l'état matériel et visible (*gêtik*, état matériel qui, dans la conception mazdéenne, n'implique par soi-même ni mal ni ténèbres, celles-ci étant le propre des contrepuissances ahrimaniennes, lesquelles sont elles-mêmes d'ordre spirituel), — chaque être a dans le monde céleste sa *Fravarti* qui assume envers lui le rôle d'un ange tutélaire. Mieux encore, tous les Célestes, les anges et archanges, les dieux, Ohrmazd lui-même ont respectivement leur *fravarti*. Syzygies de lumières, « lumière sur lumière ». Ohrmazd révèle à son prophète Zarathoustra que, sans le concours et l'aide des Fravartis, il n'aurait pu protéger sa Création de lumière contre l'assaut de la contre-création d'Ahriman. Or, l'idée même de ce combat se développe en amplifications dramatiques quant aux Fravartis des humains. Au prélude des millénaires de la période de *mélange*, Ohrmazd les mit en effet devant le choix auquel s'origine tout leur destin : ou bien demeurer dans le monde céleste à l'abri des ravages d'Ahriman, ou bien descendre sur terre et s'incarner dans des corps matériels pour combattre les contre-puissances d'Ahriman dans le monde matériel (30). C'est à cette proposition qu'elles ont acquiescé par un *oui* qui donne sa pleine signification à leur nom dont, entre autres explications, nous ne retiendrons ici que la suivante : *celles qui ont choisi*. Pratiquement, les représentations religieuses finiront par identifier purement et simplement avec l'âme la Fravarti incarnée au monde terrestre.

Mais alors la question ne peut pas ne pas se poser : comment concevoir la structure bi-dimensionnelle caractéristique des êtres de lumière, si les Fravartis « en personne », les archétypes célestes, en descendant sur terre, s'identifient avec la « dimension » terrestre ? Autrement dit, si, dans le cas des humains, l'archétype, l'ange, quittant les hauts remparts du ciel, est lui-même la personne terrestre, ne lui faut-il pas alors à son tour quelque ange tutélaire, réduplication céleste de son être ? Cette question, il semble bien que la philosophie mazdéenne y ait été attentive. Une solution pourrait consister dans une certaine manière de concevoir l'union terrestre de la Fravarti et de l'âme, telle que la première reste préservée de toute contamination

(29) *Telle est la forme sous laquelle a été restitué le mot qui, par confusion d'une ligature orthographique, avait été traditionnellement lu* Fravashi *(en persan moderne* farvahar, forûhar).

(30) *Pour ce qui suit, cf. nos deux études où sont données les références aux textes originaux :* Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'Ismaélisme (Eranos-Jahrbuch XX), *Zürich 1952, pp. 169 ss. (abrév. ici =* Temps cyclique) [repris in Temps cyclique et gnose ismaélienne, *Paris, Berg International, 1982], et notre livre* Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, *Paris, Buchet-Chastel, 1960, pp. 68 ss. [2e ed. sous le titre* Corps spirituel et terre céleste...., *Paris, Buchet-Chastel, 1979, pp. 61 ss. (abrév. ici =* Terre céleste].

ahrimanienne (31). Cependant, lorsque l'on envisage la situation fondamentale dont dépend tout le sens de la vie humaine, telle qu'elle est vécue quand sont pratiquement identifiées la Fravarti et l'âme, la question est beaucoup trop complexe pour que la solution en puisse être trouvée par un simple inventaire philologique des données matérielles.

L'initiative philosophique est elle-même sollicitée par l'intervention eschatologique du personnage de *Daênâ* (nom avestique, dont la forme en moyen-iranien ou pehlevi est *Dên*). Etymologiquement, l'âme visionnaire ou l'organe visionnaire de l'âme ; ontologiquement, lumière qui fait voir et lumière qui est vue. Elle *est* la vision préterrestre du monde céleste ; elle est ainsi la *religion* et la *foi* professée, celle-là même qui fut « choisie » par la Fravarti ; aussi est-elle l'individualité essentielle, le Moi transcendant « célestiel », la Figure qui, à l'aurore de son éternité, met le fidèle en face de l'âme de son âme, parce que immanquablement la *réalisation* correspond à la *foi.* Toutes les autres interprétations du personnage de Daênâ culminent en celle-là, sans plus s'opposer. D'où l'épisode posthume à l'entrée du Pont Chinvat, l'apparition de la « jeune fille céleste », Figure primordiale, à la fois témoin, juge et rétribution : « Qui donc es-tu, toi dont la beauté resplendit plus que toute autre beauté jamais contemplée au monde terrestre ? — Je suis ta propre *Daênâ.* J'étais aimée, tu m'as faite plus aimée. J'étais belle, tu m'as faite plus belle encore, » et embrassant son fidèle, elle le conduit et l'introduit à la Demeure-des-Hymnes (*Garôtmân*). De nouveau le dialogue institué ici *post mortem* nous reporte à la réciprocité du rapport Enfantant-Enfanté, analysé plus haut. En revanche, celui qui a trahi le pacte conclu dès la préexistence à ce monde, se voit en présence d'une atroce figure, sa propre négativité, caricature de son humanité céleste qu'il a lui-même mutilée, exterminée : un avorton humain retranché de sa *Fravarti,* ce qui veut dire un homme sans *Daênâ.* La *Daênâ* reste ce qu'elle *est* dans le monde d'Ohrmazd ; ce que voit l'homme qui s'est retranché d'elle, se l'est rendue invisible à lui-même, c'est justement, au lieu de son miroir céleste de lumière, sa propre *ombre,* sa propre ténèbre ahrimanienne. Tel est le sens dramatique de l'anthropologie mazdéenne.

(31) *On pourrait élaborer en ce sens l'anthropologie du* Bundahishn *(Livre mazdéen de la Création), selon laquelle l'homme est composé de cinq forces : le corps, l'âme, l'esprit, l'individualité et l'esprit tutélaire (voir textes in H.-S. Nyberg,* Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, *in* Journal asiatique *1929, t. 214, pp. 232-233). C'est en somme l'effort tenté par le dastour J.-J. Modi,* The religious ceremonies and customs of the Parsees, *2nd ed. Bombay 1937, pp. 388-401. Mais son analyse de la « constitution spirituelle de l'homme » ne parvient pas à donner une représentation satisfaisante du rapport posthume de la Fravarti avec l'âme ; plus grave encore, elle passe sous silence l'épisode de la rencontre et de la reconnaissance de* Daênâ. *Il semble donc qu'il y ait un vice de schématisation, et que la solution soit à méditer d'une autre manière.*

Résolvant au mieux la complexe situation signalée quant à la physiologie de l'homme de lumière, un texte mazdéen nous propose une trilogie de l'âme, c'est-à-dire de l'organisme spirituel ou subtil de l'homme (sa *mênôkîh*), indépendant, de son organisme physique matériel (32). Il y a « l'âme sur la voie » (*ruvân i râs*), c'est-à-dire celle qui est rencontrée sur la *voie* du Pont Chinvat, lequel est, eschatologiquement et extatiquement, le seuil de l'Au-delà, reliant le *centre* du monde à la montagne cosmique ou psycho-cosmique. Nul doute, par conséquent, qu'il s'agisse bien de *Daênâ* guidant l'âme dans l'ascension qui l'entraîne à l'extrême-nord des hauteurs, la « Demeure-des-Hymnes », la région des Lumières infinies (33). Et puis il y a celle que le texte désigne comme « l'âme en dehors du corps » (*ruvân i bêrôn tan*), et enfin celle qui est « l'âme dans le corps » (*ruvân i tan*). Ces deux qualifications correspondent à deux aspects de la même âme, c'est-à-dire de la Fravarti incarnée à un organisme terrestre; celui-ci, elle le régit comme un chef d'armée (l'*Espahbad* des *Ishrâqîyûn*, l'*hegemonikon* des Stoïciens), et elle s'en évade parfois, soit en songe, soit dans une anticipation extatique, pour rencontrer, lors de ces exodes fugitifs, « l'âme sur la voie », c'est-à-dire sa *Daênâ* qui la guide, l'inspire et la réconforte.

La totalité que représente leur bi-unité est donc « lumière sur lumière »; ce ne peut jamais être une composition de lumière ohrmazdienne et de ténèbre ahrimanienne, ou, en termes de psychologie, la conscience et son *ombre*. Il est possible de dire que la Fravarti identifiée avec l'âme terrestre est envers l'ange Daênâ dans le même rapport qu'Hermès envers la Nature Parfaite, Phôs envers son guide de lumière, Hermas envers son « pasteur », le prince exilé envers la Robe de lumière. Il faudrait ajouter, d'autant plus que le motif en est chargé de réminiscences iraniennes : Tobie envers l'Ange. Le thème est d'une fécondité inépuisable, tant il exprime une expérience humaine fondamentale; partout où celle-ci est vécue, le même symptôme en reparaît, annonçant le sentiment d'une transcendance individuelle prévalant contre toute coercition et collectivisation de la personne. Aussi a-t-il ses homologues à la fois dans les univers religieux apparentés à celui de l'antique religion iranienne, et dans ceux qui lui ont succédé en réactivant et transvaluant ses concepts fondamentaux.

(32) *Cf. H.-W. Bailey,* Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, *Oxford 1943, pp. 110-115 (textes de* Zâtspram *29 : 9 et* Dâtastân î dênik 23 : *3). Il y aurait, bien entendu, à insister beaucoup plus qu'il n'est possible de le faire ici, sur les données du problème posé et le sens de la solution proposée.*

(33) *Sur cette topographie, cf. notre livre* Terre céleste, *pp. 51 ss.*

En termes mazdéens, Daênâ-Fravarti, en tant que destin préexistentiel de l'homme, en figure et en détient le *xvarnah* ; pour donner très brièvement sa signification plénière à cette notion spécifiquement mazdéenne, le mieux est de rappeler le double équivalent grec qui en a été donné : lumière de *gloire* (δόξα) et *destin* (τύχη). Or il y a là précisément une figuration où s'accordent théogonie iranienne et théogonie nordique. L'une et l'autre ont semblable vision d'entités féminines célestes portant et détenant la puissance et le destin d'un homme : *Fravartis* et *Walkyries*. Peut-être ces figures infligent-elles un démenti décisif aux critiques austères qui considèrent comme une « effémination » l'association de l'Ange et des traits féminins. Une telle critique présuppose en fait une complète incapacité de concevoir la puissance dont il s'agit ; ayant perdu le sens de l'Ange, l'homme sans *Fravarti* (ce peut être l'homme de toute une époque) ne peut plus en imaginer que la caricature. En tout cas, le thème de recherche comparative, consociant Fravartis et Walkyries, ne révélerait toutes ses virtualités qu'à la condition d'en poursuivre, voire d'en solliciter, au cours des temps, les éclosions. Qu'il nous soit permis d'évoquer ici un entretien mené en parfait accord avec le regretté Gerhard van der Leeuw qui lui-même, en bon phénoménologue, sut si bien rendre justice à Richard Wagner sur ce point. Car, remarquait-il, si Wagner a traité de façon très personnelle les antiques Sagas, du moins avait-il une compréhension pénétrante et fine des antiques croyances germaniques. Sous la figure de Brunnhilde, il a créé une belle et émouvante figure d'Ange, « pensée de Wotan », âme émise par Dieu ; en face du héros elle est bien l'authentique *Fylgia*, détentrice de sa puissance et de son destin, dont l'apparition signifie toujours l'imminence de l'Au-delà : « Qui me voit, dit adieu au jour de cette vie. Tu as vu le regard brûlant de la Walkyrie, avec elle maintenant il te faut partir (34). » De même l'extatique iranien ne rencontre-t-il Daênâ que sur la route du Pont Chinvat, au seuil de l'Au-delà ; Hermès ne rencontre sa Nature Parfaite que dans une anticipation de la suprême extase.

Toute interprétation rationalisante ferait ici fausse route en réduisant cette Figure à une allégorie, sous prétexte qu'elle « personnifie » l'acte et l'agir de l'homme. Elle n'est point une construction allégorique, mais Image primordiale grâce à laquelle est perçu un monde de réalités qui n'est ni le monde des sens ni le monde des abstractions de l'entendement. D'où cette puissance des profondeurs qui en impose les récurrences non seulement, comme on l'a vu, dans la « théosophie orientale » de Sohravardî, mais jusque chez certains commentateurs du Qorân (dans le grand *Tafsîr* de Tabarî, à la

(34) *G. van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, *Tübingen 1933, § 16, p. 125.*

sourate 10/9, se retrouve terme pour terme l'épisode avestique de la rencontre de Daênâ *post mortem*), et plus systématiquement encore dans la gnose shî'ite ismaélienne. L'anthropologie ismaélienne se représente la condition humaine terrestre comme un état-limite, un entre-deux : ange en puissance ou démon en puissance. Au dénouement de la situation en instance, l'anthropologie ismaélienne rejoint spontanément les représentations zoroastriennes. Aussi bien est-ce la trilogie mazdéenne classique que reproduit Nasîroddîn Tûsî, en parlant du devenir posthume de l'adepte fidèle : « Sa *pensée* devient un *Ange* procédant du monde archétype, sa *parole* devient un *esprit* procédant de cet Ange, son *action* devient un *corps* procédant de cet esprit. » De même encore, la vision de Daênâ au Pont Chinvat se reconnaît trait pour trait dans « l'Ange à la forme aimable et belle qui devient le compagnon de l'âme pour les éternités (35). » Et la gnose de l'Iran islamique (36) ne fait ainsi que réactiver les traits d'une Figure qui est également Figure dominante dans le mandéisme et dans le manichéisme.

4. *Le Jumeau céleste.*

Dans la gnose mandéenne chaque être de l'univers physique a sa contrepartie dans la Terre céleste de Mshunia Kushta, peuplée des descendants d'un Adam et d'une Eve mystiques (*Adam kasia, Eva kasia*). Chaque être y a sa Figure archétype (*mabda' = dmutha*), et il arrive que celle-ci communique avec sa contrepartie terrestre (par exemple, l'épisode de la jeune fille éveillée et avertie par « sa sœur en *Mshunia Kushta* »). Lors de l'*exitus* de la mort, la personne terrestre abandonne son corps de chair et revêt le corps subtil de son *Alter Ego* céleste, tandis que celui-ci s'exhaussant à un plan supérieur, revêt un corps de pure lumière. Lorsque l'âme humaine a achevé le cycle de ses purifications et que les balances d'Abathur Muzania en attestent la parfaite pureté, elle entre dans le monde de Lumière et est réunie à son Partenaire éternel : « Je vais vers mon Image et mon Image vient vers moi, Elle m'embrasse et me tient enlacé, comme si j'étais sorti de prison (37). »

De même la figure du Partenaire céleste (*qarîn*) ou du Jumeau céleste (*taw'am*) domine la prophétologie et la sotériologie du manichéisme. C'est l'ange qui apparaît à Mani âgé de vingt-quatre

(35) *Nasîroddîn Tûsî,* The Rawdatu't Taslîm commonly called Tasawwurât, *Persian text ed. by W. Ivanow, Leiden-Bombay 1950, pp. 44, 65, 70; cf. notre* Temps cyclique, *pp. 210 ss., n. 86, 89 et 100.*

(36) *Cf. encore le motif de la* hourî *céleste chez Nasîr Tûsî,* Aghâz o anjâm, *chap. XIX (Public. de l'Université de Téhéran, n° 301), Téhéran 1335 h.s., pp. 47-48.*

(37) *E.-S. Drower,* The Mandaeans of Iraq and Iran, *Oxford 1937, pp. 54-55.*

ans, et lui annonce qu'il est temps de se manifester et de convier les hommes à sa doctrine (38). « Salut à toi, Mani, de ma part et de la part du seigneur qui m'a envoyé vers toi. » Les dernières paroles de Mani mourant y feront allusion : « Je contemplais mon Double avec mes *yeux de lumière.* » Sa communauté chantera dans ses psaumes : « Nous bénissons ton Compagnon partenaire de lumière, Christ, l'auteur de notre bien (39). » Mani, comme Thomas dans ces mêmes *Actes* où figure le *Chant de la Perle,* a pour Jumeau céleste *Christos Angelos,* par qui lui est notifiée sa vocation, de même que le prophète Mohammad recevra la révélation de l'Ange Gabriel (et l'identification *Christos-Gabriel* n'est point inconnue dans la gnose). Or, ce que Christos Angelos est pour Mani (dans le manichéisme oriental la Vierge de lumière se substitue à Christos Angelos), le *taw'am,* chaque « Jumeau céleste » l'est respectivement et individuellement pour chaque Élu. C'est la Forme de lumière que les Élus reçoivent lorsqu'ils entrent dans la communauté manichéenne par l'acte de renonciation solennelle aux puissances de ce monde. Au départ de l'Élu, un psaume célébrera « ton Partenaire céleste qui ne faillit point. » C'est lui que le Catharisme désigne comme le *Spiritus sanctus* ou *angelicus* particulier pour chaque âme, le distinguant avec soin du *Spiritus principalis,* l'Esprit-Saint qui est celui que l'on invoque en nommant les trois personnes de la Trinité.

C'est pourquoi *Manvahmed* (l'archange Vohu Manah du zoroastrisme, le *Noûs*) étant bien, d'après les textes orientaux, l'élément de lumière, et comme tel à la fois en dehors et à l'intérieur de l'âme, la situation ne peut être correctement définie qu'à la condition de préserver les quatre termes nécessités par l'analogie de rapports à laquelle on s'est déjà précédemment rendu attentif. La grande *Manvahmed* est à la totalité des âmes de lumière (la *columna Gloriae*) ce que *chaque* Manvahmed (non pas la collectivité) est à son moi terrestre. Ici encore il est possible de dire que le rapport de chaque *Manvahmed* (ou *Spiritus sanctus*) envers la grande *Manvahmed* (ou *Spiritus principalis*) est analogue au rapport, chez Sohravardî, de la Nature Parfaite envers Gabriel comme Esprit-Saint et Ange de l'humanité. Aussi bien cette Forme de lumière assume-t-elle la même fonction que la Nature Parfaite. Elle est le guide tout au long de la vie ; elle est la théophanie suprême et le guide de l'Élu jusque dans l'Au-delà. Elle en est « le guide, celui qui l'initie en faisant pénétrer la conversion (μετάνοια) dans son cœur ; c'est le *Noûs*-lumière qui vient d'en-haut, qui est le rayon du sacro-saint φωστήρ, qui vient en

(38) *Cf. Henri-Charles Puech,* Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine, *Paris 1949, pp. 43-44 et notre ouvrage* En Islam iranien, *t. II, Livre II, chap. IV, 4.*

(39) A Manichaean Psalm-Book, *part II, ed. by C.R.C. Allberry, Stuttgart 1938, p. 42, l. 22.*

illuminant l'âme, en la purifiant, en la guidant vers la Terre de lumière (*Terra lucida*) d'où elle est venue au commencement des temps, où elle retournera et reprendra sa forme originelle (40) ». Ce sage guide, c'est la Forme de lumière qui se manifeste *in extremis* à l'Élu, « l'image de lumière à la ressemblance de l'âme », l'Ange portant « le diadème et la couronne »; elle est pour chaque Élu la Sophia céleste ou la Vierge de lumière (figure également dominante dans le livre de la *Pistis Sophia*). Et à cette figure le manichéisme donne explicitement son nom zoroastrien, confirmant ainsi la vision zoroastrienne de la *Daênâ* d'un être de lumière le rencontrant après la mort sous la forme d'une « jeune fille qui le guide (41) ».

Tout ce que l'on vient de tenter de rassembler ici très rapidement, trop allusivement, devrait être complété encore par d'autres textes, d'accès plus aisé, sans doute, que ceux qui viennent d'être recensés. Qu'il suffise de rappeler les passages du *Phédon et* du *Timée* de Platon, commentés dans le quatrième chapitre de la III[e] Ennéade, où Plotin traite du *daïmôn paredros* qui nous a reçus en partage et qui est le guide de l'âme tout au long de la vie et au-delà de la mort. Mention devrait être faite de la belle amplification du même thème chez Apulée (*De Deo Socratis,* 16), traitant du groupe supérieur de *daïmôns* à chacun desquels est confié respectivement le soin de conduire une individualité humaine, et qui en est le témoin *(testis)* et le veilleur *(custos)*. Non moins essentiels pour notre propos sont les textes où Philon d'Alexandrie désigne le *Noûs* comme l'homme vrai, l'homme dans l'homme. Cet *homo verus* qui habite dans l'âme de chacun de nous, tantôt nous l'éprouvons comme un archonte et roi, tantôt comme un juge couronnant les combats de la vie ; à l'occasion il assume le rôle d'un témoin (μάρτυς), voire d'un accusateur (42). Enfin mention devrait être faite de la notion de *sakshin* en deux Upanishads (43). « Homme dans l'homme », il est lui aussi le témoin

(40) *Voir principalement les textes rassemblés par Geo Widengren,* The Great Vohu Manah and the Apostle of God, *Uppsala 1945, pp. 17 ss., 25 ss., 33 ss. ; Hans Söderberg,* La Religion des Cathares, *Uppsala 1949, pp. 174 ss., 211 ss., 247 ss.*

(41) *Cf.* En Islam iranien, *t. II, Livre II, chap. VI, 4, et G. Widengren,* op. cit., *pp. 19-20. Particulièrement démonstratives sont les homologies entre les triades issues de chacun des cinq « Pères » ou archétypes fondamentaux* (Kephalaia, *chap. VII, pp. 34-36). C'est l'image de lumière (homologue de la Vierge de Lumière) qui « évoque » les trois Anges ou divinités venant à la rencontre de l'Élu au moment de sa mort. Il y aurait à insister beaucoup plus longuement qu'on ne peut le faire ici sur le thème gnostique de l'Ange comme* alter ego *céleste et sauveur. Relever la correspondance entre les termes gnostiques* ψυχαγωγός, ψυχοπομπός, ὁδηγός, ἡγεμών (rector) *et le terme iranien fondamental désignant la fonction du compagnon sauveur et guide de l'âme :* parvânak *(et que l'on retrouve emprunté en mandéen sous la forme* parwanka, *Widengren,* ibid., *pp. 79 ss.). En persan moderne :* parwardan, *nourrir, éduquer;* parwâ kardan, *prendre soin.*

(42) *Dans le traité* Quod deterius potiori insidiari soleat, *Philo, with an English translation by F.-H. Colson and G.-H. Whittaker* (The Lœb Classical Library), *vol. II, Cambridge, Mass., 1950, pp. 216-219.*

(43) *A savoir* Svetâsvatara- *et* Kâthaka- Upanishad, *cit. par Fritz Meier dans le grand ouvrage signalé ci-dessous n. 64, p. 74.*

oculaire, assistant, sans y être mêlé, sans être entaché par eux, aux actes et aux états intérieurs de l'homme, à l'état de veille ou en rêve, dans le sommeil profond ou dans l'extase. « Deux amis aux belles ailes, étroitement liés, embrassant un seul et même arbre ; l'un d'eux en mange les doux fruits ; l'autre, sans manger, contemple ». Le *sakshin* est le guide ; l'être humain le contemple et s'unit avec lui dans la mesure où toute déficience disparaît en lui ; il est l'homologue de la Nature Parfaite, du *shâhid* comme forme de lumière.

A plusieurs reprises vient de reparaître ce mot de « témoin » (μάρτυς, *testis, shâhid),* lequel suffirait déjà à nous suggérer ce qu'il y a de commun sous toutes les récurrences de la même Figure, depuis la vision zoroastrienne de Daênâ jusqu'à la contemplation du *shâhid* dans le soufisme. Là où ce témoin de contemplation devient, comme chez Najm Kobrâ, le témoin théophanique d'une aperception visionnaire, la fonction que son nom implique est encore relevée : selon que l'âme visionnaire le voit comme lumière ou au contraire ne « voit » que ténèbres, elle témoigne elle-même, par sa vision, *pour* ou *contre* sa propre réalisation spirituelle. Aussi le « témoin dans le Ciel » sera-t-il désigné comme « balance du suprasensible » *(mîzân al-ghayb);* corollairement, l'être de beauté comme témoin de contemplation est également cette « balance », puisqu'il atteste la capacité ou au contraire l'impuissance de l'âme à percevoir la beauté comme théophanie par excellence.

Toutes les indications des textes ici rassemblés convergent vers l'épiphanie de cette même Figure dont les noms très divers nous dévoilent plutôt qu'ils ne nous dissimulent l'identité : Ange ou Soleil du philosophe, Daênâ, Nature Parfaite, maître personnel et guide suprasensible, Soleil du cœur, etc. Ce sont tous ces témoignages de convergence qui donnent son contexte indispensable à une phénoménologie de l'expérience visionnaire du soufisme iranien, où les perceptions de lumières colorées se montrent en connexion avec la manifestation du guide spirituel personnel (*shaykh al-ghayb* chez Najm Kobrâ, *ostâd ghaybî* chez Semnânî). Cette expérience, il importait de montrer que les exemples s'en rattachent à un même type d'initiation spirituelle, essentiellement individuelle et personnelle. En outre, comme rejonction de l'homme de lumière avec son guide, contrepartie céleste et « dimension » transcendante de sa personne, cette expérience nous est apparue comme *orientée* et *orientant* dans une direction précise, vers ces « Terres » dont la direction ne peut être suggérée que par des symboles, les symboles du Nord.

Nous avons essayé en effet de montrer de quelle structure et de quelles prémisses dépend la libération de l'homme de lumière,

Prométhée-*Phôs*. L'événement de cette libération va maintenant nous préciser cette orientation dont elle dépend. Il importera de reconnaître à quelle région appartient, et dans quelle direction se montre, le guide personnel suprasensible formant couple avec son « double » terrestre, région et direction d'où *Phôs* est originaire et auxquelles son guide doit le reconduire. Chez Najm Kobrâ reparaîtra l'image du *puits* au fond duquel est jeté l'exilé du récit sohravardien. L'émergence *effective* hors du puits commence lorsque à son orifice resplendit une surnaturelle *lumière verte.* Auparavant nous aurons appris, chez Sohravardî, à la fois l'*heure* où éclate l'événement et la *direction* où entraîne cette expérience d'individuation radicale, vécue comme une réunion avec la Forme de lumière personnelle. Soleil de minuit et pôle céleste : les symboles du *Nord* vont s'accorder pour nous montrer la direction de l'*Orient* mystique, c'est-à-dire de l'Orient-origine, qu'il faut chercher non pas sur les planisphères terrestres, même à l'est, mais au sommet de la montagne cosmique.

Chapitre III

Soleil de minuit et pôle céleste

1. *Le nord cosmique et la « théosophie orientale » de Sohravardî (1191)*

Le terme avestique *Airyanem Vaejah* (en pehlevi *Erân-Vêj*) désigne le berceau et origine des Aryens-Iraniens au centre du *keshvar* central (*orbis,* zone). Les tentatives pour en repérer la position géographique sur nos cartes se sont heurtées à de grandes difficultés ; aucune solution convaincante n'a été obtenue de cette manière, pour la première et bonne raison que le problème de cette localisation ressortit à une géographie visionnaire (44). Les données qui s'offrent ici ressortissent à une Image primordiale, archétypique, c'est-à-dire au phénomène primaire d'*orientation* que l'on évoquait au début (*supra* I, I). C'est cette Image qui domine et règle la perception des données empiriques; ce ne sont pas, inversement, des données acquises, géographiques et culturelles, qui commandent à cette Image. Celle-ci donne leur *sens* aux événements physiques; elle les précède, ce ne sont pas eux qui la provoquent. Ce n'est nullement dire, pour autant, qu'il s'agisse de « subjectivité » pure, au sens où nous entendons couramment ce mot aujourd'hui. Il s'agit bien d'un organe de perception, auquel correspond, comme *objet,* un plan ou une région déterminée de l'être, celle qui dans l'élaboration philosophique iranienne tardive se présente comme Terre céleste de *Hûrqalyâ.* Pour nous *orienter* nous-mêmes, le mieux est de nous enquérir tout d'abord des événements qui ont lieu en Erân-Vêj. Rappelons seulement ceux qui intéressent directement notre propos.

Erân-Vêj est le lieu des liturgies mémorables célébrées par Ohrmazd lui-même, par les êtres célestes, par les héros légendaires. C'est en Erân-Vêj que le beau Yima, Yima l'éclatant de beauté, le meilleur des mortels, reçut l'ordre de construire l'enclos, le *var,* où fut rassemblée l'élite de tous les êtres, les plus beaux, les plus gracieux, pour être préservés de l'hiver mortel déchaîné par les puissances démoniaques, et pour repeupler un jour un monde transfiguré (*Vendidad* 2 : 21 ss.). Ce *var* ou paradis de Yima est décrit comme un enclos comprenant, à la façon d'une cité, des maisons, des réserves, des remparts. Il a porte et fenêtres luminescentes qui *secrètent elles-mêmes la lumière* à l'intérieur, car il est illuminé à la fois par des lumières incréées et par des lumières créées. Une fois seulement chaque année, ses habitants voient se coucher et se lever les étoiles, la Lune et le Soleil. Et c'est pourquoi une année ne leur semble qu'un jour. Tous les quarante ans, de chaque couple humain naît un autre couple, masculin et féminin. « Et tous ces êtres vivent de la plus belle des vies dans le *var* constant de Yima. »

(44) *Pour la « Terre aux sept keshvars », le procédé cartographique et les références aux textes, voir notre livre* Terre céleste, *pp. 42-48 (ci-dessus n.30).*

Certes, on serait tenté de découvrir dans cette description quelque réminiscence d'un séjour primitif des Iraniens en un extrême-nord géographique, où ils auraient connu une aurore de trente jours, un lever annuel du soleil. Prédominent cependant les indications que nous sommes en fait au seuil d'un Au-delà surnaturel : il y a les lumières incréées; un monde qui secrète sa propre lumière, comme ces mosaïques byzantines dont l'or illumine l'espace qu'elles enserrent, parce que les cubes de verre en sont armés d'une feuille d'or; un pays sans ombre, peuplé d'êtres de lumière ayant atteint des hauteurs spirituelles inaccessibles aux terrestres. Ce sont vraiment des êtres d'au-delà : là où cesse l'ombre, celle qui met en captivité la lumière , là commence l'au-delà, et c'est le mystère même que chiffre le symbole du *Nord.* De même manière, les *Hyperboréens* symbolisent l'homme dont l'âme a atteint une complétude et une harmonie telles, qu'elle est sans négativité ni ombre; elle n'est ni de l'orient ni de l'occident. De même encore dans la mythologie indienne, le peuple des *Uttara-kurus,* peuple du soleil du nord, aux traits pleinement et idéalement individualisés; peuple de jumeaux formant couple, typifiant un état de complétude qu'expriment aussi bien la forme et les dimensions de leur pays : un paradis terrestre dans l'Extrême-Nord dont la configuration est celle d'un carré parfait, comme le *var* de Yima, comme les cités d'émeraude Jâbalqâ et Jâbarsâ, comme la Jérusalem céleste.

Autres événements en Erân-Vêj : Zarathoustra (Zoroastre), à l'âge de trente ans accomplis, a le désir d'Erân-Vêj, et se met en route avec quelques compagnons, hommes et femmes. La nature des espaces franchis, la date de la migration (homologue dans le cycle annuel du calendrier à l'aube d'un millénaire) (45), nous montrent plus et mieux qu'une histoire positive : il y a ici une succession de hiérophanies. Désirer Erân-Vêj, c'est désirer la Terre des visions *in medio mundi;* c'est gagner le centre, la Terre céleste, où se produit la rencontre avec les Saints Immortels, la heptade divine d'Ohrmazd et de ses archanges. La montagne des visions est la montagne psycho-cosmique, c'est-à-dire la montagne cosmique homologuée au microcosme humain. C'est la « Montagne des aurores », le sommet d'où s'élance le Pont Chinvat, passage vers l'au-delà, là même où a lieu la rencontre aurorale de l'ange Daênâ et de son moi terrestre. Aussi bien l'archange Vohu-Manah (*Bahman* en persan, « Pensée excellente », Εὔνοια) prescrit au prophète visionnaire de se dévêtir de sa robe, c'est-à-dire de son corps matériel et des organes de la perception sensible : les événements en Erân-Vêj ont pour siège et

(45) *Pour les textes, cf.* ibid., *pp. 55-58.*

pour organe le corps subtil de lumière. Et c'est là, *in medio mundi* et au sommet de l'âme, qu'est conservée la semence zarathoustrienne de lumière, le *Xvarnah* des trois *Saoshyant* ou Sauveurs futurs, ceux qui accompliront la transfiguration du monde par l'acte d'une liturgie cosmique.

Ce sont les mêmes catégories de l'Imagination active transcendantale qui modalisent les perceptions auxquelles se dévoile quelque chose comme une « physiologie de l'homme de lumière ». Ce sont elles qui, en rendant possibles les homologations psycho-cosmiques, sont le fondement de ces constructions symboliques qui servent de support aux réalisations mentales de la méditation et que désigne le terme de *mandala.* Il y en eut de gigantesques, on le sait. Les célèbres *ziqqûrât* de Babylonie typifiaient la montagne cosmique aux sept étages, aux couleurs respectives des sept Cieux ; par elles était possible, rituellement, l'ascension jusqu'au sommet, c'est-à-dire jusqu'au point culminant qui est le nord cosmique, le pôle autour duquel révolue le monde. Chaque fois le zénith local pouvait être identifié avec le pôle céleste. Tels aussi les *stupas* (Borobudur), dont l'architecture symbolique typifiait l'enveloppe extérieure de l'univers et le monde secret et intérieur dont le sommet est au centre du cosmos. Enfin, comportant les mêmes homologies, il y a le temple microcosmique que les *Ishrâqîyûn* dénomment le « temple de la lumière » *(haykal al-nûr),* l'organisme humain recélant les *sept* centres ou organes subtils, les sept *latîfa* (*infra* VI, I), superposition de Cieux intérieurs ayant chacun leur couleur et étant chacun le siège microcosmique de l'un des grands prophètes. Toute la représentation de l'homme et du monde est ainsi axée verticalement ; l'idée d'une évolution linéaire horizontale apparaîtrait ici comme totalement dépourvue de sens, *inorientée.* La Demeure-des-Hymnes, la Terre de Hûrqalyâ, comme la Jérusalem céleste, *descendent* au fur et à mesure que *monte* l'homme de lumière. L'espace de la sphère aux 360 degrés est l'homologue qui matérialise à l'échelle cosmique un *corpus mysticum,* secret et surnaturel, d'êtres et d'organes de lumière.

Erân-Vêj, paradis de Yima, royaume spirituel de corps subtils, n'a cessé d'occuper et de préoccuper les méditations iraniennes depuis les lointains adeptes de Zarathoustra jusqu'aux adeptes de la théosophie sohravardienne de la Lumière, et jusque dans l'Iran shî'ite les penseurs de l'école shaykhie. L'idée du centre du monde, le thème légendaire du *keshvar* central déterminant l'orientation des six autres *keshvars* disposés tout autour et séparés postérieurement les uns des autres par l'océan cosmique, — cette idée passe par toute une élaboration philosophique. La phase la plus importante de celle-ci est

peut-être le moment où, dans la « théosophie orientale » de Sohravardî, les Idées platoniciennes se trouvent interprétées en termes d'angélologie zoroastrienne.

Entre le monde des pures Lumières spirituelles *(Luces victoriales,* le monde des « Mères », dans la terminologie de *l'Ishrâq)* et l'univers sensible, s'étend à la limite de la IXe Sphère (la Sphère des Sphères) un *mundus imaginalis* qui est un monde spirituel concret de Figures-archétypes, Formes apparitionnelles, Anges des espèces et des individus ; la dialectique philosophique en déduit la nécessité et en situe le plan ; la vision effective en est donnée à l'aperception visionnaire de l'Imagination active. La connexion essentielle qui, chez Sohravardî, achemine la spéculation philosophique à une métaphysique d'extase, est aussi bien celle qui s'établit entre l'angélologie de ce platonisme néo-zoroastrien et l'idée de ce *mundus imaginalis.* C'est, déclare Sohravardî, le monde auquel faisaient allusion les anciens Sages, lorsqu'ils affirmaient qu'au-delà du monde sensible il existe encore un autre univers ayant figure et dimensions, s'étendant également dans un espace, bien qu'il ne s'agisse ni d'une figure ni d'une spatialité identiques à celles que nous percevons dans le monde des corps physiques. C'est le « huitième » *keshvar,* la Terre mystique de Hûrqalyâ aux cités d'émeraude ; elle est située au sommet de la montagne cosmique que les traditions perpétuées en Islam désignent comme la montagne de *Qâf* (46).

Les témoignages nous certifient, avec une parfaite concordance, que c'était bien la montagne qui jadis s'était appelée *Alborz (Elbourz,* en avestique *Haraiti Bareza)* ; géographiquement, le nom désigne aujourd'hui la chaîne de montagnes au nord de l'Iran. Mais ce n'est point cette donnée de l'orographie terrestre que repère la géographie visionnaire des antiques légendes, lorsqu'elle nous parle de la race merveilleuse qui en peuple les cités : race qui ignore aussi bien l'Adam terrestre qu'Iblîs-Ahriman, race semblable aux Anges, androgyne peut-être puisque sans différenciation sexuelle (cf. les jumeaux du paradis de Yima et des Uttara-kurus), et que partant ne tourmente pas même le désir d'une postérité. Les minéraux de leur sol et les murailles de leurs villes secrétant leur propre lumière (comme le *var* de Yima), ils n'ont besoin d'aucun luminaire extérieur, ni du soleil ni de la lune ni des étoiles des Cieux physiques. Ces indices

(46) Ibib., *pp. 125 ss., 138 ss. ; cf. nos* Prolégomènes II *aux* Œuvres philosophiques et mystiques de Sohravardî (supra *n. 23), pp. 39-55, concernant la structure du plérôme des Lumières, et pp. 85 ss. sur le lien entre le* Récit de l'exil occidental *et le Récit avicennien de* Hayy ibn Yaqzân. *Il est toujours dans notre intention de publier dans un délai limité la traduction du grand livre de Sohravardî,* Hikmat al-Ishrâq *(la Théosophie « orientale ») avec les Gloses de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (ob. 1640) qui ont toute l'importance d'un ouvrage original (cf. notre éd. et trad. du* Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir) *(Bibl. Iranienne, 10), Téhéran - Paris, 1964, introduction, p. 40.*

concordent pour fixer la topographie céleste de cette Terre surnaturelle à la limite de la Sphère qui, au-dessus des Cieux planétaires et du Ciel des Fixes innombrables, enveloppe tout l'univers sensible. C'est cette Sphère des Sphères qui est la montagne de Qâf entourant la totalité du cosmos visible ; la clef de voûte de ce dôme céleste, le pôle, est constituée par un *rocher d'émeraude* qui communique son reflet à toute la montagne de Qâf.

Or, précisément, dans le *Récit de l'exil occidental,* dont l'intitulation même contribue à donner son sens plénier à la « théosophie orientale », c'est cette montagne que doit gravir l'exilé rappelé enfin *chez lui ;* il lui faut atteindre jusqu'au sommet, au *Rocher d'émeraude* qui dresse devant lui la paroi translucide d'un Sinaï mystique ; c'est là, nous l'avons vu déjà (*supra* II, I), au seuil du plérôme de Lumière, que le pèlerin mystique rejoint sa Nature Parfaite, son Esprit-saint, en une anticipation extatique qui forme pendant à la dramaturgie mazdéenne de la rencontre aurorale de la Personne céleste, à l'orée du Pont Chinvat. A ce seuil commence le « climat de l'Ame », le monde d'une « matière » toute subtile de lumière, intermédiaire entre le monde des pures Lumières chérubiniques et le monde de la *physis,* ce dernier englobant aussi bien la matière sublunaire corruptible que la matière astrale des Cieux incorruptibles. Tout cet univers de la *physis* forme l'*Occident* cosmique; l'autre univers est l'*Orient,* et cet Orient commence avec le climat de l'Ame, le « huitième » climat.

La Terre paradisiaque de lumière, le monde de Hûrqalyâ, est ainsi un Orient intermédiaire entre l'« Orient mineur » qui est l'âme se levant au sommet de son désir et de sa conscience, et l'« Orient majeur » qui est l'Extrême-Orient spirituel, le plérôme des pures Intelligences, se levant à la *surconscience* de l'âme. A cette superposition d'Orients, correspondra la double valorisation symbolique du « soleil de minuit », indiquée plus haut (*supra* 1, 2). En effet, puisque le huitième climat, la Terre céleste de Hûrqalyâ, est qualifiée d'*Orient,* et puisque la direction qui nous en est montrée est celle du nord cosmique, le « sommet du monde », c'est donc bien qu'il ne s'agit pas d'un Orient repérable sur l'étendue d'une cartographie terrestre. L'Orient *oriente* ici sur le centre qui est le sommet du dôme cosmique, le *pôle :* c'est le Rocher d'émeraude au sommet de la montagne de Qâf. Il faut réussir l'ascension de celle-ci pour y atteindre, comme y atteint le pèlerin du *Récit de l'exil,* obéissant à l'injonction d'un message identique à celui que reçut le prince exilé du *Chant de la Perle* des *Actes de Thomas* (*supra* II, I). Cette *orientation* est celle d'une géographie visionnaire s'orientant sur le « climat de l'Ame », où sont situées les cités d'émeraude illuminées par l'éclat d'une lumière

intérieure qu'elles secrètent elles-mêmes. *Orient suprasensible* qui commande le phénomène primaire de l'orientation du gnostique vers sa patrie d'origine. *Orient-origine* qui, étant origine, s'identifie avec le centre, le pôle nord céleste, lequel s'annonce comme le seuil de l'Au-delà, là-même où la vision devient histoire réelle, c'est-à-dire histoire de l'âme, et où tout événement symbolise visionnairement un état spirituel ; ou encore, comme le disent les *Ishrâqîyûn,* le climat « où le corporel devient esprit et où le spirituel prend corps (47) ».

Lumière du nord, lumière-origine, pure lumière intérieure qui n'est ni de l'orient ni de l'occident : les symboles du nord font éclosion spontanément autour de cette intuition centrale qui est intuition du centre. La sortie du *puits,* l'ascension qui mène au Rocher d'émeraude vers l'ange Nature Parfaite, commence dans les ténèbres de la nuit. Le voyage est marqué par des péripéties qui typifient les états et les périls de l'âme au cours de cette épreuve initiatique. Aux approches du sommet, éclate le flamboiement du *soleil de minuit,* Image primordiale de la lumière intérieure qui joua un si grand rôle dans le rituel des religions à mystères (cf. *supra* II, I : la lumière portée par Hermès au cœur de la chambre souterraine). Ainsi en va-t-il pour Hermès comme héros de l'extase eschatologique que décrit Sohravardî, et dans laquelle nous avons déjà recueilli (*supra* II, I) un témoignage à l'appui de la tradition hermétiste, rapportant la vision au cours de laquelle Hermès reconnut sa Nature Parfaite dans la belle et mystérieuse entité spirituelle qui se manifestait à lui.

De cette vision, Sohravardî amplifie dans un de ses traités majeurs la dramaturgie (48). Cette fois Hermès veille pendant la nuit, méditant dans le « temple de la lumière » *(haykal al-nûr,* son propre microcosme), mais dans cette nuit brille un soleil. Lorsque éclate la « colonne de l'aurore », c'est-à-dire lorsque l'être de lumière fait éclater les parois du « temple » qui le contenait (ici se rappeler la *columna gloriae* du manichéisme, la remontée des éléments de lumière formant pendant avec la descente de la Croix de Lumière), Hermès voit une Terre en train de s'engloutir, et avec elle les « cités des oppresseurs » englouties dans le courroux divin. Cet effondrement du monde matériel sensible, de l'*Occident* de la matière corruptible et de ses lois, nous reporte à la scénographie du Récit de l'exil occidental ; ici, l'atteinte au *nord cosmique,* au Rocher d'émeraude, seuil de l'Au-delà, s'annonce avec l'éclat du « soleil de minuit » (comme chez Apulée : *media nocte vidi solem coruscantem).* Le soleil de minuit, c'est

(47) *Comme le répète encore Mohsen Fayz (théologien shî'ite iranien du XVIIe siècle), cf. notre* Soufisme d'Ibn'Arabî, *p. 271, n. 169. Voir la traduction de ce texte dans notre livre* Terre céleste, *pp. 206 ss.*

(48) *Il s'agit du § 83 du « Livre des Elucidations » (ci-dessus, n. 18), texte d'une importance capitale.*

l'*illuminatio matutina,* la splendeur d'aurore se levant à l'Orient-origine de l'âme, c'est-à-dire au *pôle,* tandis que s'engloutissent les cités des oppresseurs. L'*aurora consurgens* se levant au Rocher d'émeraude, clef de voûte du dôme céleste, c'est ici l'*aurore boréale* au Ciel de l'âme. Alors effrayé devant l'horizon inconnu, Hermès s'écrie : « Sauve-moi, toi qui m'as enfanté ! » (c'est le vocatif même dont use, on se le rappelle, le psaume adressé par Sohravardî à sa Nature Parfaite). Et il entend cette réponse : « Agrippe-toi au câble du rayon de lumière, et monte jusqu'aux créneaux du Trône ». Il monte, et voici que sous ses pieds il y avait une Terre et il avait un Ciel. Terre et Ciel dans lesquels, avec les commentateurs sohravardiens (Shahrazôrî et Ibn Kammûna), nous reconnaissons le *mundus imaginalis,* le monde autonome des Figures-archétypes, la Terre de Hûrqalyâ, à l'abri des créneaux du Trône qui est la Sphère des Sphères, climat de l'Ame gravitant autour du pôle céleste. Les textes sabéens du pseudo-Majrîtî nous avaient décrit, eux aussi, la Nature Parfaite comme le Soleil du philosophe ; et Najm Kobrâ désignera le « témoin dans le Ciel » comme le Soleil suprasensible, Soleil du cœur, Soleil de l'esprit.

Devant cet Orient-origine, orientant verticalement vers le pôle comme seuil de l'Au-delà, où dans la Nuit divine brille la lumière intérieure, c'est-à-dire ésotérique, alors l'Orient géographique, « littéral », typifierait le *jour* de la conscience exotérique, opposant à cette Nuit divine de l'Ineffable non moins de force qu'à la nuit des profondeurs de la Psyché obscure, et confondant l'une et l'autre, car de par sa nature ce Jour ne peut coexister avec la Nuit ; il ne peut exister que par la fatale alternance des jours et des nuits, des levers et des déclins. Mais voici une autre lumière, celle du Rocher d'émeraude (dans la gnose shî'ite ismaélienne, un autre symbolisme fera allusion au « soleil se levant à l'occident », c'est-à-dire du côté de la nuit, mais il s'agira là précisément de l'Imâm qui est le *pôle,* la clef de voûte et l'axe de la hiérarchie ésotérique). Le « soleil de minuit » typifie la lumière intérieure, celle qui est sécrétée par la demeure elle-même (comme par le *var* de Yima), au secret d'elle-même. C'est pourquoi se propose ici, disions-nous, une valorisation nouvelle du contraste Orient-Occident : l'homme « nordique » ici n'est plus celui de l'ethnologie, c'est l'« oriental » au sens *polaire* de ce mot, c'est-à-dire le gnostique exilé, l'étranger qui refuse le joug des « oppresseurs », parce qu'il a été missionné en ce monde pour une fin que ceux-ci ne peuvent reconnaître. Et c'est pourquoi nous avons déjà pressenti la portée de cette *orientation* fondamentale, orientant vision et réalisation dans le sens d'une ascension qui est en rupture avec notre idée familière des dimensions du temps, de l'évolution, de l'actualité historique.

N'est-ce pas dès lors le sens même de tous les mythes de *réintégration* qui se trouve affecté par cette orientation ? Car la totalité de son être, la dimension personnelle transcendante que l'homme discerne à la lumière du nord, au « soleil de minuit », ce n'est pas simplement la totalisation de l'orient et de l'occident, de la droite et de la gauche, de la conscience et de l'inconscient. L'ascension de l'homme de lumière laisse retomber sur elles-mêmes les ténèbres du *puits* où il était retenu prisonnier. Hermès n'emporte pas avec lui son *ombre ;* il s'en dépouille ; car il monte, et tandis qu'il monte, les « cités des oppresseurs » s'engloutissent dans l'abîme. C'est pourquoi l'on avoue éprouver une difficulté extrême devant certaines interprétations de la *coincidentia oppositorum,* qui semblent confondre sous la même notion d'*opposita* les complémentaires et les contradictoires. Déplorer que le christianisme ait mis au centre une figure de bonté et de lumière et ait négligé tout le côté obscur de l'âme, c'est une appréciation qui vaudrait non moins à l'égard du zoroastrisme. Mais comment la réintégration consisterait-elle à mettre de connivence, à « totaliser » Christ et Satan, Ohrmazd et Ahriman ? Semblable proposition omettrait le fait que sous le règne même d'une figure de lumière, les forces sataniques restent à l'œuvre, celles-là qui, par exemple, tentent d'empêcher Hermès de s'arracher aux profondeurs du puits et de monter jusqu'aux créneaux du Trône. Et c'est devant elles justement qu'il convient d'affirmer que Christ et Satan, Ohrmazd et Ahriman ne sont pas en rapport de complémentarité, mais en rapport de contradiction. On peut intégrer des complémentaires, non pas des contradictoires.

Il semble qu'en premier lieu l'on se méprenne sur la nature du *Jour* dont on déplore les contraintes et partant sur les remèdes qu'il comporte. De ce point de vue, la distinction que nous enseignent certains maîtres du soufisme iranien entre la Nuit lumineuse, la Lumière noire, et le noir tout court, le noir sans lumière (*infra* V et VI), contribue essentiellement à nous préserver des divagations en nous maintenant *orientés* sur le pôle. Le Jour dont on déplore les contraintes, et dont l'ambiguïté est évidente puisqu'il pratique la loi démoniaque de la contrainte, c'est le Jour de l'exotérique et de ses évidences toutes faites, s'imposant d'autorité. Sa rédemption est dans la Nuit des sens cachés, celle de l'ésotérique ; c'est la nuit de la surconscience, non pas la nuit de l'inconscient ; car c'est la Nuit de l'ineffable, la Nuit des symboles, qui apaise les fureurs dogmatiques du Jour, ce n'est pas la Nuit ahrimanienne. On ne compense pas les unes par les autres les fureurs dogmatiques rationnelles et les démences irrationnelles. La totalité que symbolise le « soleil de minuit » c'est le *Deus absconditus* et l'Ange-Logos, ou en termes de

gnose shî'ite le *pôle,* l'Imâm, qui est le porte-lumière en la nuit de l'ésotérisme. Il faudrait une désorientation totale qui confonde la nuit du *Deus absconditus* avec la nuit ahrimanienne, pour faire de l'Ange-Logos la révélation d'Ahriman ou la révélation complémentaire d'Ahriman. C'est pourquoi le vieux *zervânisme* iranien auquel on a consenti tant d'admiration complaisante, sous prétexte qu'il implique une philosophie de l'unité surmontant le dualisme, ne pouvait apparaître que comme une absurdité et une monstruosité aux yeux du zoroastrien. Le mot *ésotérisme,* dont il arrive qu'on abuse, réfère à l'inéluctable nécessité d'exprimer les réintégrations de l'être humain par des symboles : nuit lumineuse et soleil de minuit ; jumeaux du paradis de Yima ; l'homme de lumière et son guide ; thème de l'androgynie, rejonction d'Adam avec la Sophia céleste, la « fiancée de sa jeunesse ». Mais il y a toujours ceci : Faust, *renovatus in novam infantiam,* renaît « dans le Ciel », là où apparaît *Sophia aeterna ;* la rédemption de Faust, ce n'est pas la totalisation de Faust et de Méphistophélès. L'Esprit contrefacteur, l'*Antimimon,* n'est pas le guide de lumière de *Phôs ;* il apporte la contradiction, il n'est pas le complémentaire.

Si l'on évoque ici trop allusivement, certes, la diversité de ces figures, c'est sous l'impression que l'orientation imprimée à la présente recherche par son thème même et ses sources, rencontre à chaque pas les mêmes difficultés issues de la même confusion ou désorientation. Celle-ci ne peut que prolonger et aggraver les lois du Jour exotérique contre lesquelles se dresse l'effort de l'Hermès sohravardien, sa rupture avec les évidences établies, préexistant d'autorité. On ne fait pas « de l'histoire » avec les visions d'Hermès. On ne peut pas davantage socialiser Hermès ni le prince du *Chant de la Perle.* Aussi tentera-t-on de les empêcher de *s'orienter,* et de comprendre *où* ils sont, de faire qu'ils oublient le puits où ils ont été jetés. Le Jour qu'on leur impose n'est pas la lumière du Rocher d'émeraude, et c'est pourquoi ce Jour ne peut entrer en composition avec la Nuit des symboles. La bi-unité, c'est Hermès *et* sa Nature Parfaite, ce n'est pas Hermès *et* la « Cité des oppresseurs », ni Hermès *et* le puits où ces derniers l'ont jeté. De ce puits on ne sort pas tout seul ; on en sort encore moins en foule et en masse ; on en sort à deux, c'est-à-dire en compagnie du guide de lumière, quel que soit parmi tous les noms qui sont les siens, celui sous lequel il se fait reconnaître.

C'est pourquoi la possibilité d'atteindre au nord cosmique, au Rocher d'émeraude, est essentiellement liée à la structure bi-unitaire de l'individualité humaine, comportant virtuellement, en tant que

telle, une dimension transcendante de lumière (Hermès et sa Nature Parfaite, l'adepte manichéen et sa Forme de lumière, etc.). Cette virtualité, les puissances du doute et de l'oubli, sous les différents noms qui les recouvrent au cours des siècles, puissances du Jour exotérique et puissances de la Nuit sans lumière, s'efforceront de la suffoquer et de l'anéantir. C'est pourquoi l'on ne pressentira même plus ce qu'est la Nuit lumineuse, la Lumière noire, dont parlent certains soufis, et qui n'est nullement un mélange de lumière divine et d'ombre démoniaque. Dire que l'en-bas est à l'imitation de l'en-haut, ce n'est pas dire que l'en-bas *est* l'en-haut. La *nuit* des profondeurs démoniaques refusées, ou au contraire l'horreur du *jour* inspirée par la fascination de ces profondeurs, ce sont là peut-être les deux impuissances auxquelles succombe l'homme d'occident. Ce n'est point en les composant que l'on trouve la Nuit lumineuse de l'« oriental », c'est-à-dire de l'« homme du nord », ni la nuit des hauteurs intra-divines (cf. encore *infra* V et VI).

C'est ce dont achève de nous convaincre l'importance du symbole du *pôle,* de la double constellation de l'*Ourse* et de l'*Etoile polaire,* dans la hiérognose du soufisme. Nous y retrouverons la même homologation que pour la montagne cosmique dont le *pôle* est le point culminant. La même loi d'une structure psycho-cosmique homologue, par exemple, les circumambulations mentales autour du cœur, à celles qui sont effectuées autour du Temple et à la rotation du dôme céleste autour de son axe. Projetée au zénith, l'Image primordiale du *centre* que le mystique éprouve en lui-même, autour duquel il révolue intérieurement, lui fait alors percevoir l'Étoile polaire comme symbole cosmique de la réalité intérieurement vécue. Sanctuaire intérieur et Rocher d'émeraude sont alors simultanément le seuil et le lieu des théophanies, le pôle d'orientation, la direction d'où se montre le guide de lumière. Tel nous allons le voir se montrer dans les visions d'un grand maître soufi de Shîrâz, et tel aussi le pourrait analyser une phénoménologie de la prière, s'attachant au fait que les Mandéens, les Sabéens de Harran, les Manichéens, les Bouddhistes d'Asie centrale prennent le nord comme *qibla* (axe d'orientation) de leur prière.

Mais ici encore notre phénoménologie du nord, du *pôle,* doit prévenir tout péril de désorientation. Celle-ci, on vient d'y insister, peut se présenter comme la tentation de confondre le soleil du nord, le soleil de minuit, avec une *coincidentia oppositorum* totalisant fictivement des contradictoires, au lieu de totaliser réellement des complémentaires. Ne quittant pas en fait le niveau exotérique, l'opération ne consomme pas la rupture commandée par la dimension verticale, orientée au nord. Hermès quitte l'« Occident » ; ce n'est pas en emportant son *ombre* qu'il monte aux créneaux du Trône.

Parce que le nord, le pôle est « en haut », il permet de reconnaître où est l'ombre, que ce soit l'ombre individuelle des fonctions inférieures de la *psyché,* ou l'ombre collective de la « cité des oppresseurs ». Mais comment cela autoriserait-il de dire que *ce qui montre* l'ombre et dans quelle direction est cette ombre, puisse être également cette même *ombre ?* Loin de là, ce qui dénonce *où* est l'ombre, se caractérise comme étant soi-même *sans ombre.* Si le nord cosmique est le seuil de l'Au-delà, s'il est le paradis de Yima, comment serait-il le lieu de l'Enfer ? Hermès monte ; l'*Infernum,* il le laisse à sa place, au-dessous de lui, dans l'en-bas qu'il a quitté. Il n'y a ni ambivalence ni ambiguïté ; on a rappelé plus haut l'opposition du zoroastrisme et du zervânisme, et si quelque chose de celui-ci a survécu avec fruit dans la gnose en Islam, c'est par un décalage de niveau, une altération radicale de sa dramaturgie, laissant précisément le champ libre à l'orientation constatée ici.

Certes, il y a des données mythologiques où le *nord* revêt une signification contraire à celle que nous analysons ici. Mais on ne pourrait parler d'ambivalence que dans la mesure où le *sujet* resterait identique. Il faudrait donc avoir commencé par construire, plus ou moins fictivement, et par substantialiser une Psyché collective, pour en affirmer la permanence et l'identité dans l'alternance de ses contraires. C'est par ce sujet unique que vaudrait l'ambivalence du symbole du *nord,* valant tantôt comme seuil du paradis et de la vie, tantôt comme seuil des ténèbres et des puissances hostiles. Malheureusement ne se laisserait-on pas ainsi prendre au piège de la représentation que l'on se donne à soi-même, et dans laquelle on se complaît ? Car ce qui existe en fait, réellement, concrètement et substantiellement, ce n'est pas une collectivité ; ce sont des âmes individuelles, c'est-à-dire des personnes dont chacune peut aider l'autre à trouver sa voie propre pour sortir du puits, mais dès que les unes veulent imposer leur voie aux autres, la situation retourne à celle de la « cité des oppresseurs » du récit sohravardien. Cette collectivisation de la Psyché, entraînant avec elle la désorientation des symboles, n'est, elle aussi, qu'une conséquence de l'oubli déjà dénoncé : la perte de la dimension verticale ascensionnelle, à laquelle se substitue l'extension horizontale évolutionnaire. La dimension verticale est individuation et sacralisation ; l'autre est collectivisation et sécularisation. La première libère à la fois de l'ombre individuelle et de l'ombre collective. Si Hermès eût accepté de rester au fond du puits, sans doute aurait-il pris, lui aussi, le nord cosmique, le pôle, pour l'Enfer. Mais ce n'est point que le Ciel eût été l'Enfer ; ce qu'il eût perçu, ce n'aurait été justement que l'ombre collective projetée sur le pôle et lui interdisant, à lui, de le voir, c'est-à-dire de voir sa propre personne de lumière (comme le mécréant au Pont Chinvat ne voit que

sa propre caricature au lieu de voir Daênâ ; comme le soufi débutant ne voit que ténèbres, avant que ne resplendisse à l'orifice du puits la lumière verte). Si la région du pôle *est* ce qu'elle annonce au soufi, elle ne peut annoncer le contraire que si une ombre l'enténèbre, l'ombre de ceux qui précisément refusent l'ascension à laquelle invite le soufisme. Laisser tomber l'ombre, ce n'est pas retourner vers l'ombre ; l'orientation ne peut être désorientation.

2. ***Visions du pôle chez Rûzbehân de Shîrâz (1209)***

Parmi les visions que Rûzbehân de Shîrâz a décrites dans son *Diarium spirituale,* certaines illustrent de manière particulièrement explicite le symbolisme du *pôle* (49). C'est ainsi qu'en songe, ou plutôt, comme pour la plupart de ses visions, dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, la totalité des créatures se révèle à lui comme si elle était réunie à l'intérieur d'une maison ; il y a de nombreuses lampes qui répandent une vive lumière ; cependant un mur l'empêche de pénétrer jusqu'à elles. Il monte alors sur la terrasse de la maison, laquelle est sa propre demeure ; il y trouve deux personnages très beaux qui ont l'apparence de deux shaykhs soufis et dans lesquels, précision d'une signification capitale, il reconnaît *sa propre image.* Tous trois ensemble consomment une sorte de repas mystique, composé de pains de pur froment et d'une huile si subtile qu'elle était comme une pure substance spirituelle. A la suite de quoi, l'un des deux shaykhs demande à Rûzbehân s'il sait quelle était cette substance. Comme il l'ignore, « c'était, lui apprend le shaykh, de l'huile de la *constellation de l'Ourse* (50) que nous avions recueillie pour toi. » Sorti de sa vision, Rûzbehân continue de la méditer, mais il lui fallut un certain temps, avoue-t-il, pour comprendre qu'il y avait eu là une allusion aux *sept pôles (aqtâb,* plus généralement les sept *abdâl)* dans le plérôme céleste, et que Dieu lui avait dispensé la pure substance de leur grade mystique, c'est-à-dire l'avait admis au rang des *sept* maîtres d'initiation et intercesseurs qui sont invisiblement répartis dans notre monde. « Alors, écrit-il, je concentrai mon attention sur la constellation de l'Ourse, et j'observai qu'elle formait *sept* orifices par l'ensemble desquels Dieu se montrait à moi. Mon Dieu ! m'écriai-je, qu'est-ce que cela ? Il me dit : ce sont les *sept* orifices du Trône. »

De même qu'Hermès, dans le récit de Sohravardî, est invité à monter jusqu'aux créneaux du Trône, voici donc que Rûzbehân, étant admis au nombre des sept *Abdâl* qui entourent le *Pôle* (en termes shî'ites l'« Imâm caché »), est intronisé au sommet de la mystérieuse

(49) *Cf. notre* Introduction *au grand ouvrage de Rûzbehân,* Le Jasmin des Fidèles d'amour (Bibliothèque Iranienne, *vol. 8), texte persan publié en collaboration avec Moh. Mo'in et traduction du chapitre Ier ; Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958,pp. 37 ss. Cf. également* En Islam iranien, *t. III, Livre III, chap. II.*

(50) Banât Na'sh, *La constellation de l'Ourse (la grande et la petite).*

hiérarchie spirituelle et invisible, sans laquelle la vie sur terre ne pourrait continuer de subsister. L'Idée et la structure de cette hiérarchie mystique qui domine la théosophie du soufisme et principalement, dans le shî'isme, celle du shaykhisme, sont en correspondance avec l'idée et la structure d'une astronomie ésotérique; l'une et l'autre exemplifient une même Image-archétype du monde. Rûzbehân ajoute encore ces détails qui confirment que ce qu'il perçoit dans sa vision du *pôle*, du nord cosmique, c'est bien le seuil de l'Au-delà et le lieu des théophanies : « Chaque nuit, écrit-il, je continuai ensuite d'observer ces orifices dans le ciel, comme m'y poussaient mon amour et mon ardent désir. Alors voici qu'une nuit, je vis qu'ils étaient ouverts, et je vis l'Etre divin qui se manifestait à moi par ces orifices. Il me dit : Je me manifeste à toi par ces ouvertures; elles forment sept mille seuils (en correspondance avec les sept étoiles principales de la constellation) jusqu'au seuil du plérôme angélique *(malakût)*. Et voici que je me montre à toi par toutes à la fois. »

Les visions de Rûzbehân illustrent ainsi au mieux un double thème : celui du *pôle* et celui de la *walâyat*, l' « initiation » dont le *pôle* est la clef de voûte, groupant et échelonnant autour de lui les membres d'une pure *Ecclesia spiritualis*, qui restent inconnus du commun des hommes et invisibles à leurs yeux. L'emploi du terme arabe *qotb*, « axe » *(najmat al-Qotb* : l'Etoile polaire), transpose ici l'image du pivot de moulin fiché dans la meule inférieure immobile, et traversant par un orifice central la meule supérieure mobile dont il commande la rotation. Le dôme céleste est l'homologue de cet élément mobile, tandis que l'Etoile polaire figure l'orifice par lequel passe un axe idéal. Les étoiles les plus rapprochées de l'Etoile polaire participent à sa précellence et sont investies d'une énergie et d'une signification spéciales (les invocations à la constellation de l'Ourse, dans certains documents gnostiques ou magiques, en témoignent). Ces sept étoiles ont leurs homologues au Ciel spirituel. Nous venons de voir Rûzbehân les qualifier comme les « sept pôles », tandis que le plus souvent sont désignés comme les sept *Abdâl* ces sept mystérieux personnages qui, de cycle en cycle, se succèdent en se substituant les uns aux autres. De même que la constellation de l'Ourse domine et « voit » la totalité du cosmos, ils sont eux-mêmes les *yeux* par lesquels l'Au-delà regarde le monde (51).

(51) *Comparer le texte mis par un alchimiste du XVII*[e] *siècle en épigraphe de son édition de Nicolas Flamel : « Et videbant lapidem stanneum in manu Zorobabel. Septem isti oculi sunt Domini, qui discurrunt in universam terram » (cit. par C.-G. Jung,* Der Geist der Psychologie, *in* Eranos-Jahrbuch *XIV, 1947, pp. 436-437). On ne peut s'empêcher de rapprocher le motif des sept* abdâl *(qui chaque nuit parcourent le monde pour informer le pôle) du texte de Zacharie : « Ces sept sont les yeux de l'Eternel, qui parcourent toute la Terre » (4 : 10), ou encore : « ...la pierre que j'ai placée devant Josué, il y a sept yeux sur cette seule pierre » (Zacharie 3 : 9).*

C'est là même que s'opère la jonction entre ce double thème et la doctrine spirituelle de Rûzbehân. On retrouve dans celle-ci le thème commun à toute la mystique spéculative du soufisme, particulièrement mis en œuvre chez Ibn'Arabî, du *Deus absconditus*, le « Trésor caché », aspirant à se révéler, à être connu. Cependant cette révélation même entraîne une situation dramatique dans laquelle se trouvent impliqués simultanément l'Etre divin et l'être en qui et par qui il se révèle, car Dieu ne peut regarder un *autre* que soi-même, ni être regardé par un *autre* que soi-même. Les *Awliyâ*, les « initiés », s'échelonnant aux différents degrés spirituels, sont précisément les *yeux* que Dieu regarde, parce qu'ils sont les yeux par lesquels Il regarde. C'est par eux que notre monde est encore un monde que Dieu « regarde », et c'est ce que veut dire la mystérieuse affirmation que s'ils n'étaient pas, si venait à cesser d'être le *pôle* (l'Imâm caché) qui est la clef de voûte du Ciel invisible qu'ils forment tous ensemble, notre monde s'effondrerait dans la catastrophe définitive. Sans doute est-il assez difficile de trouver dans nos langues deux termes qui restituent fidèlement les sens des mots *walâyat* et *Awliyâ* (52). L'idée d' « initiation », celle d'une sodalité d' « initiés », invisible et permanente de cycle en cycle de la prophétie, par substitution des individualités les unes aux autres, semble en éveiller au mieux les résonances. Le thème est notamment d'importance pour l'imâmologie du shî'isme ; aussi est-ce dans le soufisme shî'ite qu'il se prête le mieux à une étude en profondeur. Et il y a une autre rencontre. Littéralement, le mot *Awliyâ* veut dire les « Amis » ; l'expression persane *Awliyâ-e Khodâ* signifie les « Amis de Dieu ». C'est aussi le terme même par lequel, au XIVᵉ siècle, s'est désignée toute une famille de Spirituels en Occident. Les uns et les autres habitent les mêmes hauteurs inaccessibles à qui n'en connaît point l'*orientation*, comme l' « Ami de Dieu » dans l'*Oberland*, le « haut pays » où la vision intérieure de Goethe saura cependant les retrouver, dans un grand poème resté inachevé : *die Geheimnisse* (les Secrets).

Nombreuses sont les traditions qui réfèrent à ce peuple d' « initiés » inconnus des hommes dont ils sont pourtant la sauvegarde. Rûzbehân les a développées dans le prologue de son grand ouvrage sur « les Paradoxes des mystiques ». Le plus souvent le

(52) *Pour le contexte de cette doctrine chez Rûzbehân, voir* En Islam iranien, *t. III, livre III, chap. III. Il y a la notion shî'ite de* Walâyat, *et il y a la notion soufie courante de* Wilâyat. *Il y aura occasion de rappeler ici encore* (infra, *VI, 2) pourquoi la traduction fréquente de l'un ou l'autre mot par « sainteté » et de* walî *(pluriel* Awliyâ*) par « saint », est inadéquate. Le terme d'*Initiation *semble le mieux récapituler les implications du mot* walâyat. *En gnose shî'ite duodécimaine, aux cycles de la prophétie ayant trouvé leur achèvement avec le « Sceau des Prophètes » a succédé le « cycle de l'Initiation »* (dâ'irat al-walâyat) *dominé par l'imâmologie. Sur le développement de ce motif chez Lâhîjî (ouvrage cité ci-dessous n. 118) et sur le rapprochement esquissé avec le poème de Gœthe et « l'Ami de Dieu de l'Oberland », cf. notre ouvrage* En Islam iranien, *t. IV, livre VII, chap. III.*

nombre en est fixé à 360, en correspondance avec les 360 Noms divins, les 360 jours et nuits de l'année, les 360 degrés de la Sphère mesurant la durée du nycthémère. Toutes les variantes apportées à ce nombre ont des significations symboliques. Pour en choisir une des formes les plus simples, nous citerons celle-ci : « Dieu, écrit Rûzbehân, possède sur la Terre *trois cents yeux* ou personnes dont le cœur est conforme au cœur d'*Adam; quarante* dont le cœur est conforme au cœur de *Moïse; sept* dont le cœur est conforme au cœur d'*Abraham; cinq* dont le cœur est conforme au cœur de *Gabriel; trois* dont le cœur est conforme au cœur de *Michaël; une* (le *pôle*) dont le cœur est conforme au cœur de *Séraphiel* (53). » Cet ensemble de 356 personnes est complété, pour atteindre le total de 360, par quatre figures de prophètes qui, pour l'ésotérisme islamique méditant la révélation qorânique, présentent le trait commun d'avoir été enlevés *vivants* à la mort : Enoch (c'est-à-dire Edrîs, identifié avec Hermès), Khezr, Elie et Christ.

3. *Le pôle comme demeure de l'ange Sraosha.*

A ce symbolisme du *pôle* et de sa constellation spirituelle, un savant zoroastrien consacra, il y a quelques années, une recherche dont l'extrême intérêt était de dégager une voie nouvelle conduisant de la piété zoroastrienne au soufisme de l'Iran islamisé (54). En fait, l'œuvre de Sohravardî nous a déjà montré la voie délibérément et historiquement ouverte par lui-même en personne. Ici, la figure dominante, celle-là même qui montre la voie en question, est celle d'un *Yazata* ou « Ange » de l'Avesta (55), qui, sans appartenir à la heptade suprême des Amahraspands (les Saints Immortels, les « Archanges »), occupe un rang d'une précellence insigne : l'ange *Sraosha* (pehlevi *Srôsh*, persan *Sorûsh)*, qui en Iran islamisé a été identifié avec l'ange Gabriel. Figure d'ange-prêtre, se distinguant par les traits d'une juvénilité que partagent aussi bien tous les Célestes, il est identifié par notre savant parsi comme Ange de l'initiation *(walâyat) :* les prérogatives de l'ange Sraosha, le *situs* de sa demeure, la spécificité de sa fonction, tous ces traits sembleraient impliquer, dans le zoroastrisme même, l'existence d'une doctrine ésotérique professée par les représentants d'un culte dont il était la figure centrale.

(53) *Pour le texte de cette tradition, cf.* Ibid., *t. III, livre III, chap. III. Il y a de nombreuses variantes dans l'énumération et la classification de ces hiérarchies mystiques.*

(54) *J.-C. Coyajee,* Cults and Legends of Ancient Iran and China, *Bombay (1936), pp. 161-183.*

(55) Yazata *(persan* Izad*) litt. : « adorable ». Lorsque, conformément à la tradition postislamique, on en donne comme équivalent la notion d'*Ange *(persan* fereshta*), il faut, plutôt qu'aux anges de la Bible, penser aux* Dii-Angeli *de Proclus.*

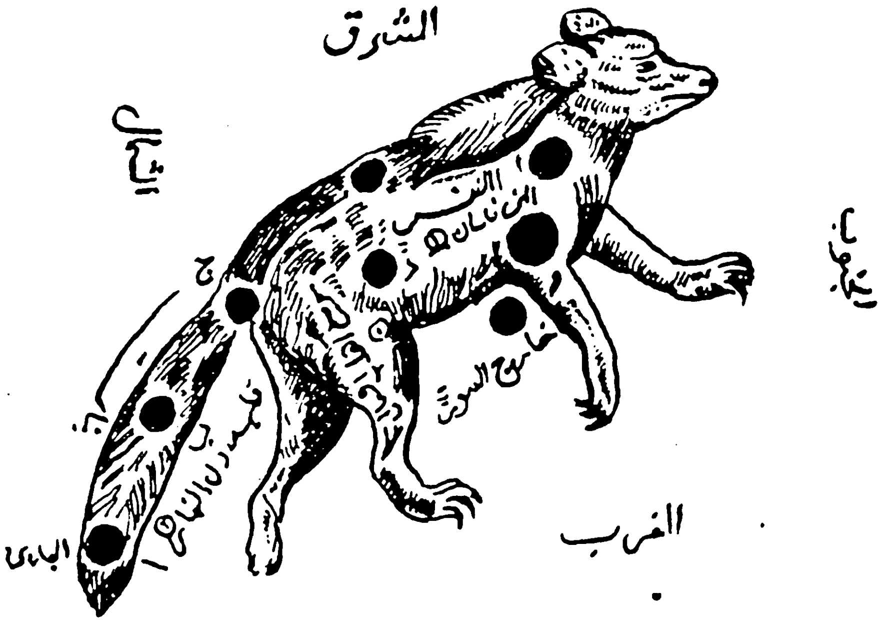
L'Avesta *(Yasna 57)* lui assigne une demeure triomphale, au sommet de la plus haute des montagnes *(Haraiti Bareza, l'Alborz)*. C'est la demeure même dont nous avons déjà appris qu' « elle est à l'intérieur illuminée par soi-même, et à l'extérieur parée d'étoiles » ; et c'est la montagne cosmique qu'un hymne avestique *(Yasht* 12 : 25) décrit comme celle autour de laquelle révoluent le Soleil, la Lune et les étoiles; Neryoseng, le traducteur en sanskrit, l'identifie avec le mont Méru. Ce motif de la montagne cosmique, Avesta et traditions l'enrichissent ici d'une nouvelle précision : c'est à son sommet, au pôle, à l'Etoile polaire, qu'est la demeure de l'ange Sraosha. Dès lors, le développement de notre recherche nous amène nous-mêmes à comprendre ceci : puisque la hiérocosmologie situe au nord cosmique la demeure de l'ange de l'Initiation, et puisque la hiérognose perçoit en sa personne le *pôle,* il va de soi que l'atteinte au sommet de l'initiation mystique ait à être éprouvée, visualisée et décrite comme une atteinte au pôle, au nord cosmique. Et c'est là précisément que se peut entrevoir un lien de continuité entre la spiritualité zoroastrienne centrée sur l'ange Sraosha, et l'univers spirituel du soufisme centré autour du pôle. On a cité en effet ci-dessus, tout en rappelant l'existence de variantes quant au nombre et à la qualification des personnes, les traditions qui font état de hiérarchies ésotériques, invisibles soutiens de notre monde, centrées autour du *pôle.* D'une part, le pôle est donc le *situs* de l'ange Sraosha (lequel correspondrait ainsi à l'ange Séraphiel) ; d'autre part, telle est la qualification que, dans le soufisme, reçoit le grand shaykh d'une époque (voire le shaykh d'une communauté soufie, *tarîqat,* en tant que celle-ci est homologuée comme un microcosme), et pour cette raison le soufisme shî'ite considère ce *pôle* comme le représentant de l'Imâm caché.

Ursa Minor

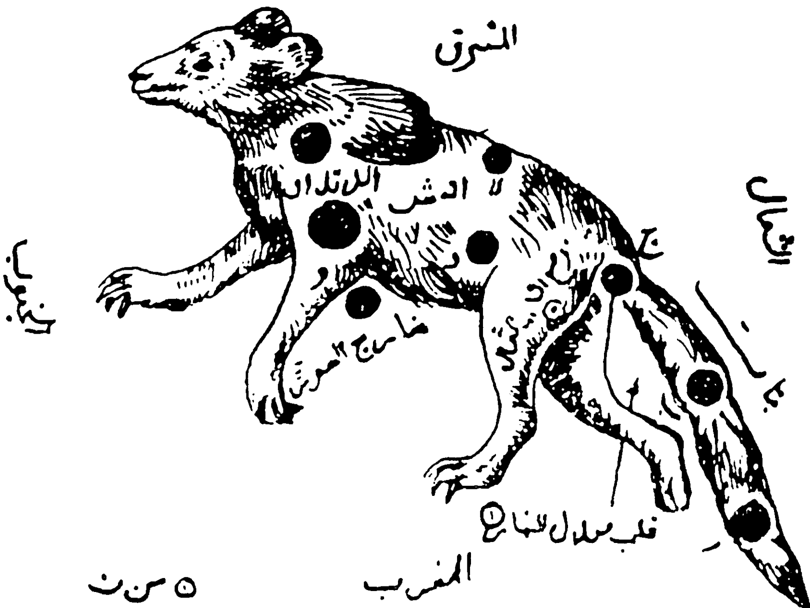
Extrait de « Le Livre des 48 constellations, Traité d'ouranométrie par Abû'l-Hosayn al-Sûfî (ob. 376/986) »
(Paris, Bibliothèque Nationale, manuscrit arabe 5036)

صور الكواكب — URSA MINOR — لابي الحسين الصوفي

وهذه صورة الدب الاصغر على ما ترى في الكرة



وهذه صورة الدب الاصغر على ما ترى في السماء



Un autre intérêt de la recherche du savant zoroastrien fut d'avoir attiré l'attention sur le parallélisme entre la hiérocosmologie du soufisme et certaines conceptions taoïstes; aussi bien est-ce dans le soufisme d'Asie centrale que se trouva particulièrement enracinée et développée l'idée de la *walâyat* (notamment depuis Hâkim Termezî, ob. 285-898, chez qui le nombre des 40 *Abdâl* est particulièrement significatif). Les traditions taoïstes connaissent *sept* gouverneurs spirituels « localisés » dans la constellation de l'Ourse. Le « Classique du Pivot de Jade » dispense une doctrine spirituelle annoncée dans son nom même, lequel réfère à l'Etoile du Nord, « pivot du Ciel révoluant sur lui-même et entraînant dans sa ronde tous les corps célestes ». Et cela ne laisse pas d'offrir des correspondances remarquables avec les conceptions de l'ésotérisme soufi. De part et d'autre, nous constatons en effet que le hiérocosmos spirituel exemplifie le même schéma que le cosmos de l'astronomie : le monde est disposé comme une tente, reposant sur un axe central et sur quatre piliers latéraux *(awtâd)*. Les personnages qui exemplifient ces derniers ont pour fonction chaque nuit de révoluer autour du monde, et d'informer le *Qotb* des situations qui demandent son aide. Mieux encore, la numérologie symbolique révèle entre la configuration numérique du palais mystique de Ming-Tang (le hall de lumière à la fois temple et observatoire astronomique) et la disposition des figures de la hiérarchie mystique précédemment énumérées ici, une concordance vraiment frappante (56).

Ainsi, d'une part, l'ange Sraosha veille sur le monde ensommeillé; il est l'ange tutélaire et le sommet d'une sodalité de migrateurs qui « veillent » sur le monde et pour le monde; ils sont qualifiés par un terme qui en notifie la pauvreté sacrale, le terme avestique *drigu* (pehlevi *drigôsh*, pâzend *daryôsh)*, lequel a pour équivalent en persan moderne la forme *darwîsh*, « derviche », nom par lequel se désignent aujourd'hui encore tous les soufis iraniens : les « pauvres par esprit ». D'autre part, cette sodalité configure un ensemble invisible au commun des hommes, et qui exemplifie l'image même du cosmos déployé, reposant, comme une tente, sur son axe : au sommet, la propre demeure de Sraosha, le nord cosmique, « secrétant sa propre lumière ». A la même représentation concourent les symboles du taoïsme, du zoroastrisme et du soufisme.

Aussi bien les « Terres célestes » d'où nous avons vu déjà précédemment *(supra II)* transparaître et descendre vers leurs Doubles terrestres les Formes de lumière, sont-elles toutes, comme Hûrqalyâ, le « huitième » climat, des régions du nord cosmique, ce

(56) *Cf. le diagramme établi par J.-C.Coyajee,* op. cit., *p. 166.*

qui veut dire des seuils de l'Au-delà. Il y a la Terre de Lumière du manichéisme, *Terra lucida,* sise au royaume de lumière. Elle a pour souverain une divinité d'éternelle lumière, entourée de douze Splendeurs. Comme Hûrqalyâ, comme le Paradis de Yima, elle renferme toutes les beautés de notre Terre terrestre, mais à l'état subtil, lumière pure, sans aucune ombre ahrimanienne. Et de même que, lorsque les Manichéens prennent comme *Qibla* le Soleil et la Lune, ce n'est point qu'ils adorent l'un et l'autre, mais qu'ils les regardent comme les représentants visibles par excellence du monde de lumière, de même, lorsqu'ils prennent comme *Qibla* le nord, c'est pour se tourner vers la *Terra lucida,* le séjour du roi de Lumière. Mention a été faite du monde idéal des Mandéens, *Mshunia Kushta,* monde intermédiaire entre notre monde et les univers de lumière ; c'est un monde peuplé d'une race divine de surhumains, êtres au corps subtil invisible pour nous, descendants de l'Adam caché *(Adam kasia),* chez lesquels nous avons appris que chacun des Terrestres a son Jumeau de lumière. Ce *mundus imaginalis* a, lui aussi, son esprit tutélaire (son *dmutha),* son roi de lumière, Shishlam Rba, de même que Hibil Ziwa est l'esprit tutélaire de la Terre (et il y a entre la *geste* de Hibil Ziwa et celle du jeune prince du *Chant de la Perle* des analogies frappantes). Or, la croyance mandéenne est bien, elle aussi, que cette Terre de lumière est dans le nord, séparée de notre monde par une haute montagne de glace ; en précisant qu'elle est « entre le Ciel et la Terre », cette croyance indique justement qu'il s'agit bien, non pas du nord terrestre, mais du nord cosmique (57). Et il faudrait évoquer encore ici le motif de l'Ile Verte *(al-Jazîrat al-khodrâ),* laquelle est la résidence de l' « Imâm caché ».

Sans doute faudrait-il tout un livre pour rassembler les témoignages montrant la signification de l'Orient comme Orient supra-sensible, Orient-origine, Orient qu'il faut par conséquent chercher dans les hauteurs, dans l'axe vertical, parce qu'il s'identifie avec le pôle, le nord cosmique, comme seuil des mondes au-delà. Cette

(57) *Cf. E.-S. Drower,* op. cit. (supra *n. 37), pp. 9, 56, 325. Il convient de mentionner ici le service divin pratiqué par une secte idéale de philosophes, que mentionne l'Encyclopédie des* Ikhwân al-Safâ *(les « Frères au cœur pur »). Ces philosophes apparaissent à la fois comme des Sabéens imprégnés de néoplatonisme et comme des théosophes préismaéliens. Ils célèbrent, au cours de chaque mois, trois nuits saintes correspondant aux phases de la Lune (la première nuit du mois, celle du milieu, enfin une nuit comprise entre le 25ᵉ jour du mois et le 1ᵉʳ jour du mois suivant). Le rituel de chaque nuit comporte trois nocturnes : le premier tiers de la nuit est occupé par une méditation dans l'oratoire personnel ; le second tiers, par une méditation du « texte cosmique » sous le ciel, en tournant le visage vers l'*Etoile polaire. *Enfin le dernier tiers est consacré à la psalmodie d'une hymnologie philosophique (la « prière de Platon », l'« Oraison d'Idrîs-Hermès », le « psaume secret d'Aristote », etc.) Le choix de l'*Etoile polaire *comme* qibla *(axe d'orientation de la prière) semble déceler le sabéisme de ces Sages ; leur calendrier confirme cette impression. Cf.* Rasâ'il Ikhwân al-Safâ, *Le Caire, 1928, IV, 303-304, et pour plus de détails notre étude Temple sabéen et Ismaélisme (ci-dessus n. 8).*

orientation était déjà donnée aux mystes de l'orphisme. On la trouve dans le poème de Parménide où, guidé par les filles du Soleil, le poète entreprend un voyage vers l'Orient. Le sens des deux directions, droite et gauche, Orient et Occident du Cosmos, est fondamental dans la gnose valentinienne. *Mais se diriger vers la droite, vers l'Orient, c'est toujours aller vers le haut,* c'est-à-dire dans la direction du pôle, cela parce qu'en fait l'Occident typifie le monde d'en-bas, le monde de la matière sensible, tandis que l'Orient typifie le monde spirituel. Ibn 'Arabî (1240) exhausse en symbole son propre départ pour l'Orient; du voyage qui d'Andalousie le mène vers La Mekke et Jérusalem, il fait son *Isrâ',* en l'homologuant à une *ekstasis* qui répète l'ascension du Prophète de Ciel en Ciel, jusqu'au « Lotus de la limite (58) ». Ici l'Orient géographique, « littéral », devient le symbole de l'Orient « réel », lequel est le pôle céleste, dont le récit sohravardien de l'Exil décrit l'ascension comme étant celle de la montagne de Qâf jusqu'au Rocher d'émeraude.

Un autre très grand maître du soufisme iranien, 'Alî-e Hamadânî (ob. 786/1385), dans un traité sur les rêves, parle de l'*Orient* qui est l'ipséité même *(howîyat)* du monde du Mystère, c'est-à-dire du suprasensible, lequel est l'Orient auquel se lèvent les Parfaits. Ailleurs, il parle de ce même Orient comme ipséité du monde invisible qui est la source de l'émanation de l'être, *descendant* jusqu'à l'*Occident* du monde des corps, par les huit degrés ou Demeures des mondes du *Jabarût* et du *Malakût* (59). De même, lorsque Avicenne demande à Hayy ibn Yaqzân (qui assume envers lui le rôle de la Nature Parfaite envers Hermès) quelle est sa patrie, la réponse réfère à la Jérusalem céleste. Hayy ibn Yaqzân, typification personnelle de l'Intelligence agente, est un « oriental »; il appartient à cet « Orient » dont il montre au philosophe, son disciple, les degrés se superposant en hauteur, au-dessus du monde de la matière terrestre (60). Cette notion de l'Orient dans les Récits avicenniens s'accorde donc parfaitement avec celle que Sohravardî met en œuvre dans sa propre « théosophie orientale »; les « Orientaux », ce sont ceux qui, venus d'en-haut, y retournent en passant par l'initiation intérieure que décrit le Récit de l'exil « occidental ».

(58) *Comparer notre* Soufisme d'Ibn'Arabî, *pp. 43-48 (Le « pèlerin de l'Orient »).*

(59) *Ce traité de 'Alî Hamadânî a été étudié par Fritz Meier,* Die Welt der Urbilder bei 'Alî Hamadânî (Eranos-Jahrbuch *XVIII, 1950, pp. 115-172 ; voir particulièrement la p. 167). De 'Ali Hamadânî également, Fritz Meier (p. 92 de l'ouvrage cité ci-dessous n. 64) cite un traité intitulé* Mashriq al-rûhânîya wa-maghrib al-jismânîya : *L'*Orient *des réalités spirituelles et l'*Occident *des réalités matérielles.*

(60) *Voir notre ouvrage* Avicenne et le Récit visionnaire, *vol. I, pp. 162 ss., notamment les §§ 3, 10, 21 et 22 ; vol. II, pp. 25 ss.* (supra *n. 3).*

Ceux-là atteignent cette « connaissance orientale » *('ilm ishrâqî)* qui est non pas une connaissance re-présentative, mais une Présence immédiate du connu, à la façon dont est présent à soi-même celui qui se connaît soi-même. L'équivalent latin en serait l'expression de *cognitio matutina,* usitée dans l'hermétisme de la Renaissance et qui figure déjà dans la terminologie de saint Augustin. Tandis que la connaissance vespérale, « occidentale », *cognitio vespertina,* est la connaissance de l'homme extérieur et de l'extériorité des choses, la connaissance matutinale, « orientale », *cognitio matutina,* est celle de l'homme de lumière, ayant accédé à la « demeure qui sécrète soi-même sa propre lumière », c'est-à-dire au Rocher d'émeraude, et c'est la connaissance qui est conscience de soi. Cette *cognitio matutina* est en ce sens une *cognitio polaris,* aurore boréale au Ciel de l'âme. Là-même se découvre la voie d'accès au sens profond de l'adage soufi rappelé ici dès le début : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur », c'est-à-dire : connaît son *pôle* céleste.

Il y a en effet corrélation entre la découverte du moi intérieur, le moi à la seconde personne, l'*Alter Ego, toi,* et le sens vertical de la hauteur, — entre l'intériorisation (la découverte des Cieux de l'âme) et l'orientation sur le pôle céleste. Si la « théosophie orientale » de Sohravardî fait exploser le schéma de l'astronomie ptoléméenne et de la théorie péripatéticienne des Intelligences, c'est parce que l'univers d'êtres spirituels qu'elles postulent l'une et l'autre, n'est pas à la dimension des multitudes du Ciel des Fixes, les « Lumières infinies » sur lesquelles s'était fixée la méditation de Sohravardî. Mais c'est par une aperception visionnaire qu'il assimile aux visions de Zarathoustra et du bienheureux roi Kay-Khosraw (un des rois légendaires de l'ancien Iran, né en Erân-Vêj), qu'il dépasse le schéma de l'astronomie de son temps, ce qui veut dire par la vision de Cieux suprasensibles, ceux que le soufisme appelle l'« ésotérique de chaque Ciel » *(bâtin al-falak),* ceux-là mêmes qui marquent les étapes de l'ascension céleste du Prophète ou de l'ascension de la montagne de Qâf. L'identification de l'Orient « ésotérique », c'est-à-dire de l'Orient suprasensible, comme nord cosmique, pôle céleste, est conditionnée par le passage effectif au monde intérieur, c'est-à-dire au huitième climat, Climat de l'Ame, Terre de Lumière, Hûrqalyâ.

De même, Najmoddîn Kobrâ y insistera en développant le motif que le semblable ne peut être connu que par le semblable. « Ne crois pas que le Ciel que tu contemples dans le suprasensible soit le Ciel extérieur visible. Non, il y a dans le suprasensible (i.e. dans le monde spirituel) d'autres Cieux plus subtils, plus bleus, plus purs, plus éclatants, sans nombre ni limite. Plus tu deviens pur intérieurement,

plus pur et plus beau est le Ciel qui t'apparaît, jusqu'à ce que finalement tu chemines dans la pureté divine. Mais la pureté divine est, elle aussi, sans limite. Ne crois donc jamais qu'au-delà de ce que tu as atteint, il n'y ait plus rien d'autre, quelque chose de toujours plus élevé (§ 60). » Et voici un énoncé plus radical encore du principe d'intériorité, faisant de toute réalité spirituelle quelque chose d'aussi inhérent au mystique que sa propre vie et sa propre mort : « Sache que l'âme, le démon, l'ange, ne sont pas des réalités extrinsèques à toi ; tu *es* elles-mêmes. Semblablement, le Ciel, la Terre et le Trône ne sont pas des choses extrinsèques à toi ; ni le Paradis ni l'Enfer, ni la mort ni la vie. Elles existent en toi ; lorsque tu auras accompli le voyage mystique et que tu seras devenu pur, tu prendras conscience de cela (§ 67). » Or accomplir ce voyage mystique, c'est cela *intérioriser,* c'est-à-dire « sortir vers soi-même » ; c'est cela l'*exode,* le voyage vers l'Orient-origine qui est le *pôle* céleste, ascension de l'âme hors du « puits », lorsqu'à l'orifice se lève la *visio smaragdina.*

Chapitre IV

Visio smaragdina

Et le Trône était environné d'un arc-en-ciel semblable à de l'émeraude.

Apocalypse *4 : 3*

1. Najmoddîn Kobrâ (1220).

Il semble que Najmoddîn Kobrâ soit le premier d'entre les maîtres du soufisme à avoir fixé son attention sur les phénomènes de couleurs, les photismes colorés, que le mystique peut percevoir au cours de ses états spirituels. Ces lumières colorées, il s'est attaché à les décrire et à les interpréter en tant qu'indices révélateurs de l'état du mystique et de son degré d'avancement spirituel. Quelques-uns des plus grands maîtres du soufisme iranien issu de cette école d'Asie centrale, notamment Najm Dâyeh Râzî, son disciple direct, et 'Alâoddawleh Semnânî qui suit sa *tarîqat*, ont à leur tour illustré cette méthode expérimentale de contrôle spirituel, laquelle implique en même temps une valorisation du symbolisme des couleurs et de leurs mutations.

Ce n'est pas à dire, certes, que leurs prédécesseurs aient été étrangers aux expériences visionnaires. Loin de là, mais l'opuscule d'un shaykh resté anonyme, postérieur à Semnânî puisqu'il y réfère nommément, nous atteste les alarmes d'un « orthodoxe » devant ce qui lui apparaît comme une innovation (61). De son côté, Sohravardî lui-même, à la fin du livre capital où il s'attache à réinstaurer la « théosophie orientale », donne une description détaillée des expériences de lumières, des *photismes,* que peut connaître le mystique; cependant n'y interviennent pas encore les couleurs ni leur symbolisme (62).

Il ne s'agit pas de perceptions physiques; à plusieurs reprises, Najm Kobrâ fait allusion à ces lumières colorées comme à quelque chose que l'on voit « en fermant les yeux ». Il s'agit de quelque chose qui ressortit à la perception d'une *aura.* Il y a, certes, affinité et correspondance entre couleurs physiques et couleurs auriques (ou *aurales,* « aurorales »), en ce sens que les couleurs physiques possèdent elles-mêmes une qualité morale et spirituelle à laquelle

(61) *C'est le petit traité anonyme étudié il y a plus d'un siècle* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, *16. Band, Leipzig 1862, pp. 235-241) par Fleischer,* Ueber die farbigen Lichterscheinungen der Sufi's, *d'après le manuscrit Leipzig 187 :* De variis luminibus singulorum graduum Suficorum propriis.

(62) *Cf. notre édition de* Hikmat al-Ishrâq *(Œuvres philosophiques et mystiques de Sohravardî, vol. II,* supra *n. 23), § 272. Le texte décrit quinze catégories de photismes que peuvent expérimenter les mystiques, pour conclure (§ 273) : « Tout cela ressortit aux lois du* huitième *climat, où se trouvent les cités merveilleuses de Jabalqâ, Jabarsâ et Hûrqalyâ ».*

correspond, « avec laquelle symbolise », ce qu'exprime l'*aura* (63). C'est précisément cette correspondance, ce symbolisme, qui permet à un maître spirituel de disposer d'un moyen de contrôle par lequel discriminer ces perceptions suprasensibles de ce que nous appellerions aujourd'hui des « hallucinations ». Techniquement, il convient de parler d'une aperception visionnaire. Le phénomène qui lui correspond est un phénomène premier et primaire, irréductible à quelque chose d'autre, aussi irréductible que peut l'être la perception d'un son ou d'une couleur physique. Quant à l'organe de cette aperception visionnaire et quant au mode d'être en fonction duquel elle est possible, ces thèmes ressortissent précisément à la « physiologie de l'homme de lumière », dont la croissance sera marquée par l'éclosion de ce que Najm Kobrâ désigne comme les « sens du suprasensible ». C'est dans la mesure où ces derniers sont l'*activité* du sujet lui-même, de l'âme, que nous esquisserons, pour finir, un recroisement avec la théorie gœthéenne des « couleurs physiologiques ».

Il s'entend que dans le schéma du monde présupposé et vérifié ici par l'expérience mystique, les termes de lumière et ténèbres, clair et obscur, ne sont nullement des métaphores ni des comparaisons. Le mystique *voit* réellement et effectivement de la lumière et des ténèbres, par une visualisation qui dépend d'un autre organe que l'organe physique optique. Il éprouve et perçoit comme ombre et ténèbres l'état dont il aspire à se séparer, les puissances qui l'attirent vers l'en-bas ; comme lumière, tous les signes et prémonitions qui lui annoncent la délivrance, la direction d'où elle vient, toutes les apparitions qui l'attirent vers l'en-haut. Point de dérogation à l'*orientation* du monde éprouvé selon la dimension verticale : au sommet le pôle céleste, au nadir le puits de ténèbres où l'élément de lumière est retenu captif (de même que dans le schéma mazdéen, la lumière est au nord, l'ombre et les ténèbres sont au sud). Que toute la schématisation soit en consonance parfaite avec le sentiment de la cosmogonie manichéenne, et du même coup avec le récit sohravardien de l'*Exil* comme avec le *Chant de la Perle* des Actes de Thomas, c'est ce qu'annonce le premier paragraphe du grand livre de Najm Kobrâ : « Apprends, ô mon ami, que l'*objet* de la recherche *(morâd)* c'est Dieu, et que le *sujet* qui cherche (le sujet qui fait effort, *morîd*),

(63) *Cf. Gerda Walther,* Phänomenologie der Mystik, *Olten 1955, pp. 68-71 et 151-155, et notre compte rendu analytique de cet important ouvrage in* Revue de l'histoire des religions, *janvier-mars 1958, pp. 92-101. Voir également l'importante étude de Mircea Eliade,* Significations de la « lumière intérieure » (Eranos-Jahrbuch *XXVI, 1958, pp. 189-242). Le substantiel ouvrage de Victor Zuckerkandl,* Sound and Symbol, *New York 1956, contient également, pp. 61 ss., d'originales observations phénoménologiques sur les « intentions » de la couleur. Il y a des recoupements entre toutes ces recherches, qui ont leurs conséquences pour notre propos. Ne pouvant y insister ici, il nous faudra y revenir ailleurs.*

c'est une lumière qui vient de lui (ou une parcelle de sa lumière) (§ 1) (64). » Autrement dit, le « chercheur », le héros de la Quête, n'est rien d'autre que la lumière elle-même captive, l'homme de lumière, φωτεῖνος ἄνθρωπος.

Tel est le premier *leitmotiv* du grand ouvrage de Najm Kobrâ. Cette parcelle de lumière aspire à se dégager, à remonter vers son origine. Ce que figurent celles des miniatures persanes où peut se déceler l'influence manichéenne (*infra* VI, I), c'est donc cela même que visualise l'aperception visionnaire de Najm Kobrâ. A la rencontre de la flamme qui s'élance du Terrestre, descend un flamboiement du Ciel, et c'est dans leur embrasement que Najm discerne ou pressent la présence du « Témoin céleste », « Guide suprasensible », qui, à ce paroxysme, se révèle comme l'homologue de la Nature Parfaite, le *Noûs,* le ποιμήν, le guide de lumière de Prométhée-Phôs. Il y a corrélation entre le dégagement de l'homme de lumière, les photismes colorés et la manifestation du guide céleste. Cette corrélation notifie elle-même la condition préalable à toute expérience : il faut que les hommes se séparent du voile qui les rend aveugles. « Or, ce voile n'est pas extérieur à eux-mêmes ; il fait partie d'eux-mêmes, et ce voile c'est la ténèbre de leur nature créaturelle (§ 1). »

(64) *Toutes les références données entre parenthèses dans le texte du présent chapitre se rapportent à l'excellente édition donnée par Fritz Meier,* Die Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtih al-jalâl des Najm ad-dîn al-Kubrâ *(Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. IX), Wiesbaden 1957. Cette précieuse édition, accompagnée d'un commentaire en allemand, est une contribution majeure aux études du soufisme. Nous exprimerons une légère réticence quant à la forme du titre adoptée par l'éditeur à l'encontre de la majorité des manuscrits. Avec ceux-ci nous préférerions lire :* Fawâtih al-jamâl... *et comprendre ainsi le titre :* Les éclosions de la Beauté et les parfums de la Majesté, *ce qui veut dire que sans l'éclosion de la Beauté comme théophanie, l'homme ne pourrait approcher la sublimité du* Deus absconditus. *Sur ces deux catégories d'attributs cf. encore* infra *V, 2. Les aspects de* Freundlichkeit *et* Erhabenheit *dérivent respectivement des deux Attributs fondamentaux, mais il nous semble essentiel de conserver à ceux-ci leur sens premier (sinon tous les textes relatifs à la beauté comme théophanie chez un Rûzbehân et un Ibn 'Arabî deviennent incompréhensibles). Nous ne pouvons pas même donner ici un léger aperçu de la biographie de Najm Kobrâ. Né en 540/1146, la première partie de sa vie est occupée par de longs voyages (Nishapour, Hamadân, Ispahan, La Mekke, Alexandrie) au cours desquels il acquiert sa formation spirituelle. Mais les traditions concernant leur ordre et leur itinéraire divergent au point qu'il est difficile de les recomposer avec une cohérence parfaite. Il revient au Xwârezm en 580/1184 environ. Toute son activité s'exerce dès lors en Asie centrale, où il eut une foule de disciples, dont plusieurs portent des noms célèbres. D'après certains témoignages, il n'aurait reconnu nommément que douze grands disciples, cf.* infra *n. 109. Les traditions rapportent sa mort héroïque pendant l'horrible siège de Xwârezm par les Mongols en 617/1220-1221. — Nous avons nous-même consacré tout un cours de l'Ecole des Hautes-Etudes (1958-1959) à l'important traité de Najm Kobrâ devenu accessible grâce à l'édition de Fritz Meier. Il n'a été possible ici que d'en indiquer les principaux thèmes. Cf.* Annuaire de la Section des Sciences Religieuses *de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, année 1959-1960, pp. 75 ss. Quant à la bipolarité des attributs divins de* Jamâl *et* Jalâl, *elle a son équivalent exact dans la Kabbale, cf. Gershom G. Scholem,* Les origines de la Kabbale, *trad. J. Lœwinson, Paris, 1966, index s. v.* Hesed *(grâce, amour) et* Rigueur.

« Mon ami, ferme les paupières et regarde ce que tu vois. Si tu me dis : je ne vois rien, — tu fais erreur. Tu peux très bien voir, malheureusement la ténèbre de ta nature est si proche de toi qu'elle obstrue ta vue intérieure, au point que tu ne la discernes pas. Si tu veux la discerner et la voir devant toi, tout en ayant les paupières fermées, commence par diminuer ou par éloigner quelque chose de ta nature. Mais la voie qui conduit à cette fin, c'est le combat spirituel. Et la signification du combat spirituel, c'est de tout mettre en œuvre pour repousser les ennemis ou pour les tuer. Les ennemis ici ce sont la nature, l'âme inférieure et le démon (§ 2). »

Pour atteindre au but, il faut d'abord *s'orienter :* discerner l'ombre et où est l'ombre. Cette ombre, ce sont les trois antagonistes qui viennent d'être nommés. Le combat spirituel entraînera à reconnaître les ennemis et leurs noms, à distinguer leurs formes d'apparition, à opérer leur transmutation. En fait, il s'agit d'opérations synchroniques plutôt que successives; leur progrès et leurs résultats sont corrélatifs : séparation de l'ombre et chute de l'ombre, manifestation des lumières et du Guide de lumière. Cela même achèvera de nous prémunir contre tout emploi abusif de la notion et du terme d'*ombre :* pas plus qu'il n'est l'ombre, le guide de lumière n'est un aspect « positif » de l'ombre. C'est la figure qui d'ores et déjà nous a imposé de reconnaître une *autre* dimension de la personne, non pas une négativité mais une transcendance. Le livre de Najm Kobrâ étant plutôt qu'un traité didactique, un journal spirituel, un *diarium spirituale* non sans analogie avec celui de Rûzbehân, le mieux à faire est d'en dégager certains thèmes conducteurs; les lignes en sont convergentes. Les trois adversaires ne se laissent réduire qu'au prix d'un effort qui s'attaque à la trilogie discordante de l'âme. L'énergie motrice qui alimente cet effort, est la lumière elle-même, c'est-à-dire la parcelle de lumière, l' « homme de lumière », opérant la conversion du semblable vers le semblable. Le *dhikr,* comme technique spirituelle, assume une fonction essentielle. C'est l'énergie spirituelle dégagée par le *dhikr,* qui permet la sortie et l'ascension hors du puits; le thème revient avec l'insistance déjà signalée. Les étapes de cette ascension s'accompagnent des photismes colorés qui annoncent la croissance des organes ou centres subtils de l'homme de lumière, entraîné vers et par la surnaturelle lumière *verte* qui resplendit à l'orifice du puits. Au terme de cette montée, se multiplient les phénomènes de lumière dans lesquels s'annonce la rejonction avec le Témoin céleste, au *pôle.* Toute la doctrine de Najm Kobrâ exemplifie au mieux l'archétype de l'initiation individuelle particulière au soufisme.

2. *Lumière et combat spirituel*

Reconnaître les trois adversaires, c'est en repérer *expérimentalement* les formes apparitionnelles. Najm Kobrâ ne construit nullement une théorie ; il décrit les événements réels qui s'accomplissent dans le monde intérieur, au « plan de l'aperception visionnaire » *(maqâm al-moshâhada),* dans l'ordre de réalité correspondant en propre à l'organe de perception qui est la faculté *imaginatrice* (65). Là même, la nature créaturelle, l'existence naturelle *(wojûd),* « est tout d'abord une complète ténèbre ; lorsque sa purification a commencé, elle prend devant toi l'aspect d'un nuage *noir.* Tant qu'elle est le siège du Démon *(shaytân),* elle apparaît *rougeâtre.* Lorsqu'en sont corrigées et annihilées les excroissances et que sont implantées en revanche les aspirations légitimes, voici que son aspect prend progressivement la blancheur d'un *nuage blanc* (le *cumulus*). Quant à l'âme inférieure (66), quand elle fait sa première apparition, sa couleur est d'un *bleu* profond ; elle a l'aspect d'un jaillissement, pareil à celui de l'eau qui jaillit de la source. Si elle est le siège du Démon, elle apparaît semblable à un double jaillissement de *ténèbres* et de *feu,* sans pouvoir montrer autre chose, car il n'y a aucun bien dans le démoniaque. Or, c'est ce qui effuse de l'âme, qui déborde et se répand sur toute la nature de l'homme ; c'est pourquoi de l'âme dépend toute la pédagogie spirituelle. Lorsqu'elle est saine et pure, le flot qu'elle répand est celui du Bien, et c'est le Bien qui germe de l'existence naturelle ; si le flot est celui du Mal, c'est le Mal qui germera. Le Démon, c'est un feu impur mélangé avec la ténèbre de l'impiété, sous une forme monstrueuse. Parfois il prend figure devant toi sous l'aspect d'un Nègre gigantesque, d'une forme terrible. Il prodigue les efforts pour pénétrer en toi. Si tu veux obtenir qu'il renonce, récite dans ton cœur : O Toi, l'aide de ceux qui demandent ton aide, aide-moi (§ 7). » Car, ainsi que le dit un autre grand soufi : « Satan se moque bien de toutes tes menaces. Ce qui l'épouvante, c'est de voir une *lumière dans ton cœur* (67) », c'est-à-dire que tu prennes conscience de ce qu'il est. Or, nous l'avons lu *(supra* § 67 cité *in fine* III, p. 70), comme toute autre réalité spirituelle, il n'est pas extérieur à toi-même ; ses efforts pour « pénétrer en toi » ne sont qu'une phase de la lutte qui se livre à l'intérieur de toi-même.

(65) *Sur ce terme, cf. notre* Soufisme d'Ibn 'Arabî, *pp. 122, 139 ss., 145 ss.*

(66) *Sur les trois aspects de* nafs *(l'âme) cf.* infra *§ 3. De par lui-même le mot déborde notre notion courante d'âme. En son aspect supérieur, l'âme est le cœur (arabe* qalb, *persan* del, *allemand* Gemüt). *En son aspect médian, elle est l'intellect* ('aql), *la conscience. Dans le présent contexte, elle désigne la psyché inférieure.*

(67) *Entre autres multiples exemples (que l'on pense également ici à Zarathoustra mettant en fuite Ahriman par la récitation de l'*Ahunavairya, *cf.* Vendidâd *XIX), Fritz Meier rappelle* (op. cit., *p. 162) un épisode qui figure dans la version slave de la* Vita Adae et Evae : *lorsque le Démon essaye d'attirer Eve hors du Tigre par ses propos, Eve ne lui répond pas un seul mot.*

Cela veut dire précisément que l'ombre est en toi : te séparer de l'ombre, c'est opérer ta propre métamorphose, et par cette métamorphose rendre possible la conjonction des deux flamboiements montant et descendant à la rencontre l'un de l'autre. « L'existence naturelle est composée de quatre éléments constitutifs, superposés les uns aux autres et qui sont tous *ténèbres :* la Terre, l'Eau, le Feu et l'Air, et toi tu es enseveli au-dessous d'eux tous. Tu ne peux réussir à t'en séparer qu'en agissant de sorte que chaque ayant droit en toi se conjoigne avec ce à quoi il a droit, c'est-à-dire en faisant que chaque partie rejoigne sa contrepartie : la Terre recevra la partie terrienne, l'Eau la partie aqueuse, l'Air la partie éthérique, le Feu la partie ignée. Quand chacun aura reçu sa part, tu seras délivré enfin de ces fardeaux. Les trois adversaires perturbent la connaissance innée du divin; ils forment un obstacle entre le *cœur* et le *Trône* divin; ils empêchent la conjonction des *deux rayons de lumière.* A cause d'eux, l'homme commence par se trouver dans un état de cécité spirituelle totale (§ 11). »

Tout l'enjeu de la métamorphose est donc ceci : ou bien l'âme réussissant à se dégager, l'homme de lumière opère sa rejonction avec son guide de lumière, son « témoin dans le Ciel » *(shâhid fi'l-samâ);* ou bien l'âme succombe à sa ténèbre, reste accouplée avec son Iblîs, son ombre démoniaque. « Convertir *son* propre Iblîs à l'Islam », selon l'expression d'Abû'l-Ma'âri et de 'Attâr, c'est opérer la réduction de l'âme inférieure. Il n'est pas au pouvoir de l'individu de détruire Iblîs dans le monde, mais il peut en séparer son âme en abolissant l'ombre dans son âme, car Iblîs ne peut se souder à elle que dans l'ombre. Tout dépend donc de l'effort qui s'applique à la figure centrale des trois adversaires : l'âme, encadrée de son Iblîs et de l'existence naturelle. Les étapes de la métamorphose seront repérées au moyen des trois qualifications que le Qorân confère à l'âme; à l'éclosion de la troisième, on pourra considérer qu'existe en acte le *cœur (qalb)* qui est le centre subtil de lumière, le Trône dans le microcosme, et par là même l'organe et le lieu de la conjonction avec la lumière du Trône.

3. *La trilogie de l'âme*

Ces trois qualifications situent et constituent la trilogie du drame de l'âme. Il y a l'âme inférieure, extravagante : *nafs ammâra* (12 : 53), littéralement l'âme impérative, « celle qui commande » le mal, le *moi* inférieur, passionnel et sensuel. Il y a l'âme blâmante : *nafs lawwâma* (75 : 2), « celle qui censure », critique: c'est en propre la conscience, et elle est homologuée à l'intellect *('aql)* des philosophes. Il y a enfin l' « âme pacifiée » : *nafs motma'yanna* (89 : 27); c'est elle qui au sens

vrai est le cœur *(qalb)*; c'est à elle que s'adresse l'injonction qorânique : « O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur, agréante et agréée (68). » Ce retour, qui est la rejonction des deux flamboiements, nous le verrons justement s'annoncer dans l'une des visions les plus significatives de Najm Kobrâ.

L'âme inférieure, extravagante, c'est le *moi* du commun des hommes, tel qu'il est aussi longtemps que les effets du combat spirituel ne se sont pas fait sentir. Lorsque l'effet de la prière continue, le *dhikr*, y pénètre, il y est comme la lueur d'une lampe dans une demeure enténébrée. Alors l'âme accède au degré de l' « âme blâmante »; elle s'aperçoit que la demeure est encombrée d'immondices et de bêtes féroces; elle s'emploie à les expulser pour que la demeure soit prête à accueillir en souveraine la lumière du *dhikr;* cet accueil préludera à l'éclosion de l'âme pacifiée (§ 54).

Et pour chacun des moments de cette trilogie, chacune des phases de la métamorphose, il y a des signes qui permettent à l'aperception visionnaire de les reconnaître respectivement, et grâce auxquels le Spirituel garde le parfait contrôle de lui-même. « Sache que l'âme inférieure présente un signe qui permet à l'aperception visionnaire de la reconnaître : c'est un grand cercle qui se lève devant toi, tout *noir,* comme s'il était du goudron. Puis il disparaît. Plus tard, voici qu'elle se lève devant toi en prenant l'aspect d'un nuage noir. Mais progressivement, voici qu'à son lever se dévoile sur ses bords quelque chose qui ressemble au croissant de la *nouvelle lune,* lorsqu'une extrémité en transparaît à travers les nuages. Petit à petit, cela devient un croissant de lune complet. Lorsqu'elle a pris conscience de soi au point de se censurer elle-même, voici qu'elle se lève du côté de la joue droite sous l'aspect d'un *soleil rougeoyant* dont il arrive même que l'on ressente la chaleur sur la joue. Tantôt il est visualisé du côté de l'oreille, tantôt en face du front, tantôt au-dessus de la tête. Et cette *âme blâmante,* c'est elle l'intelligence (*'aql,* dont parlent les philosophes) (§ 55). » « Quant à l'*âme pacifiée,* elle présente également un signe qui permet à l'aperception visionnaire de l'identifier : tantôt elle se lève devant toi en formant comme l'orbe d'une grande source d'où effusent les lumières ; tantôt tu la visualises dans le suprasensible comme correspondant au cercle de ton visage, un orbe de lumière, disque limpide, pareil à un miroir parfaitement poli. Il arrive que ce cercle semble monter vers ton visage et que celui-ci y disparaisse. Ton visage est alors lui-même l'âme pacifiée (69). Tantôt

(68) *Sur l'exégèse mystique de ce verset qorânique, cf. notre* Soufisme d'Ibn 'Arabî, *p. 107*

(69) *Miroir* (speculum) *parfaitement poli où l'image qui s'y réfléchit est à la fois ce qui voit et ce qui est vu : c'est le* leitmotiv *de toute mystique* spéculative *tentant d'exprimer la « dualitude » de* l'unus-ambo, *le secret de l'*alter ego *céleste, depuis le finale du* Chant de la Perle *jusqu'au motif du* shaykh al-ghayb *dans le présent traité.*

en revanche tu visualises le cercle à distance, comme éloigné de toi dans le suprasensible. Il y a alors entre toi et le cercle de l'âme pacifiée un millier d'étapes; si tu t'approchais de l'une d'elles, tu serais embrasé (§ 56). »

Le terme est dès maintenant entrevu. Le cheminement sera long et périlleux; le décrire est difficile, c'est-à-dire qu'il est malaisé d'en enchaîner les descriptions dans un ordre logique et rationnel, dont aucun moment n'empiéterait sur l'autre. Ce que nous offre le *Diarium* de Najm Kobrâ, c'est plutôt la possibilité d'en thématiser alternativement les phases, en les considérant successivement de plusieurs points de vue, parmi lesquels aura la préséance celui qui s'applique à décrire la force qui meut le pèlerin mystique sur la Voie. Percevoir chez lui les effets de cette énergie spirituelle, ce sera, d'un autre point de vue, repérer les étapes de l'ascension dont est concomitante la croissance de ses « organes de lumière », croissance qui multiplie *eo ipso* ses possibilités d'aperception visionnaire, jusqu'à la vision qui lui annonce l'intégration de sa bi-unité.

4. *Le semblable avec le semblable*

Trois organes ou centres nous ont été nommés jusqu'ici : l'âme *(nafs),* l'intellect *('aql),* le cœur *(qalb).* Deux autres centres : l'esprit *(rûh)* et la transconscience *(sirr,* le « secret ») prennent place dans un ensemble dont on verra plus loin *(infra* V, 2 et VI, 1) le sens et la fonction chez les disciples de Najm Kobrâ, comme centres de la physiologie subtile, se faisant reconnaître dans les lumières colorées qui les symbolisent. Ce sont les organes qui permettent la mise en œuvre, pour la hiérocosmologie comme pour la hiérognose, du suprême principe : le semblable cherche à rejoindre son semblable. Une substance ne voit et ne connaît que sa semblable; elle ne peut elle-même être vue et connue que par sa semblable (§ 70). C'est le principe qui chez Najm Kobrâ commande et met en œuvre l'intuition fondamentale : le cherché est l'Etre divin, le chercheur est lui-même une lumière venant de lui, une parcelle de sa lumière. L'énoncé et l'application du principe éveillent, certes, de multiples consonances. On le rencontre déjà chez Empédocle : « Le feu n'est vu que par le feu. » Dans le *Corpus Hermeticum* (11/20) où le Noûs déclare à Hermès : « Si tu ne te rends pas semblable à Dieu, tu ne peux comprendre Dieu. » Chez Plotin (*Ennéades* VI, 9, 11) : « On ne voit le Principe que par le Principe. » En Occident, il nous reconduit de Maître Eckhart à Gœthe (*infra* VI, 2).

Un énoncé concis de 'Alî Hamadânî, le grand shaykh qui répandit le soufisme dans l'Inde, est particulièrement trappant (70). L'être humain est une copie transcrite du grand Qorân qui est le cosmos. Tout ce qui compose ce Qorân cosmique : sourates, versets, mots, lettres, signes vocaliques, a un ésotérique et un exotérique. « Dans chaque partie de l'homme qui a été purifiée, se réfléchit la contrepartie qui lui est homogène, car rien ne peut être vu que par son semblable. Lors donc qu'est devenue pure la nature ésotérique que désignent les génies et les facultés, on contemple en elle ce qui en est l'homologue dans le macrocosme. De même en est-il pour l'âme, le cœur, l'esprit, la transconscience, jusqu'à l'arcane *(khafî),* le lieu intérieur où se dévoilent les Attributs divins qui enivrent, où est prononcé le *Je suis son ouïe, Je suis sa vue...* »

Les parties qui constituent l'être humain sont même à considérer comme des fragments de leurs homologues cosmiques; chacune appartient à un tout dont elle provient. Najm Kobrâ établit ainsi une connexion réelle entre le feu de la passion et le feu infernal : le feu de la volupté, de la faim et de la soif, de la méchanceté et de la sensualité, sont des parties du feu infernal. Nourrir ces feux, c'est accroître son enfer, car l'enfer n'est pas extérieur à l'homme; l'homme est à soi-même son enfer (§ 130). Les parcelles hétérogènes se repoussent; les parcelles emprisonnées dans l'homme subissent l'attraction de leur semblable, attraction qui sous son aspect physique est un magnétisme; sous son aspect psychique, c'est la nostalgie du semblable pour son semblable. En fait le premier aspect n'est que l'exotérique du second; c'est à ce dernier que pense Najm Kobrâ lorsqu'il recourt à l'image qui a sa prédilection : la pierre précieuse aspirant au monde originel dont elle fut extraite.

Car cette attraction est *orientée :* sur le Ciel de l'âme, Ciel suprasensible, Ciel intérieur, et peut-être vaut-il mieux dire « ésotérique », pour le cas où le mot « intérieur » devrait entraîner l'idée d'un subjectivisme dépourvu de réalité consistante. L'orientation sur le Ciel de l'âme, sur le *pôle,* suppose et effectue cette intériorisation qui est la rentrée dans l'immense monde de l'âme, le passage à l' « ésotérique ». Précisément, l'organe subtil qui enveloppe le cœur et que Najm Kobrâ désigne comme l'Esprit-Saint dans l'homme, s'identifie avec ce Ciel. L'organe subtil désigné comme Esprit est le Ciel du cœur. L'intériorisation effectue le passage de ce monde-ci au monde Au-delà, de l'homme extérieur à l'homme de lumière. Déjà, nous l'avons relevé, ce fut l'idée des Cieux spirituels qui conduisit Sohravardi à faire exploser le schéma de l'astronomie ptoléméenne,

(70) *Cf. le texte de la* Risâlat al-insân al-kâmil *(Traité de l'homme parfait) de 'Alî Hamadânî* (supra *n. 59*), *donné par Fritz Meier,* op. cit. Anhang, *p. 283, n° 5.*

et c'est elle qui achemine Hermès et l'expatrié du récit de l'Exil jusqu'au Rocher d'émeraude. C'est ce passage, cet *exode,* qui authentifie et qu'annoncent les visions données à l'aperception visionnaire, dans lesquelles il y a un en-haut et un en-bas, des Cieux et des Terres : parce qu'orienté sur le pôle, tout cela ne concerne plus le monde d'objets de l'expérience sensible. La remontée du semblable vers son semblable (celle de la « colonne de Lumière ») à travers tout le cosmos, le retour de la lumière à la lumière, des pierres précieuses à leur origine : l'anthropologie qui en est l'organe, c'est celle qui concerne l'homme de lumière et qui s'oriente sur le *pôle.* Sinon, le *mi'râj* du prophète et l'ascension hors du puits sont inintelligibles et sans réalité. Si oui, l'expérience mystique remplit une fonction de salut cosmique. Quelques textes essentiels de Najm Kobrâ l'explicitent de façon admirable.

« L'Esprit-Saint dans l'homme est un organe subtil céleste. Lorsque lui est prodiguée la puissance concentrée de l'énergie spirituelle (71), il rejoint le Ciel et le Ciel s'immerge en lui. Où plutôt le Ciel et l'Esprit sont une seule et même chose. Et cet Esprit ne cesse de voler, de croître et de grandir jusqu'à ce qu'il ait acquis une noblesse au-dessus de la noblesse du Ciel. Ou bien encore nous dirons : il y a dans l'être humain des pierres précieuses de toute espèce de mine, et tout ce qui aspire à retrouver sa propre mine originelle est homogène à celle-ci (§ 59). » Mais Najm le précise : il faut volonté et effort pour mettre en liberté cette énergie attractive. « Jamais je n'ai contemplé le Ciel *au-dessous* de moi-même ni à *l'intérieur* de moi-même, sans qu'auparavant n'aient monté en moi-même un effort et cette plainte : pourquoi ne suis-je pas maintenant dans le Ciel ou plus grand que le Ciel? Car alors les nobles pierres précieuses expatriées éprouvaient une dévorante nostalgie de leur foyer originel et finissaient par le rejoindre (§ 59) (72). »

(71) *La* himma. *Sur cette notion, cf. notre* Soufisme d'Ibn 'Arabî, *pp. 171 ss.*

(72) *Comme illustration du même thème, il faut citer un cas remarquable de « synchronicité » advenu entre un songe de Najm Kobrâ et un songe de son propre shaykh, 'Ammâr Badlîsî : « J'étais dans ma retraite, et voici que j'eus une extase (litt. « je m'absentai », comme le dit toujours l'auteur en pareil cas). Je fus enlevé dans les hauteurs, et voici qu'il y eut devant moi un soleil levant. On me fit pénétrer dans ce soleil, après que j'eus ressenti l'énorme intensité de ses énergies. Alors j'interrogeai le shaykh ('Ammâr). Il me dit : Gloire à Dieu ! Voici que moi-même j'ai eu en songe la vision que voi :. Il me semblait que je déambulais dans le territoire sacré de La Mekke. Tu étais avec moi et le Soleil était au milieu du Ciel. Alors tu me dis : O shaykh ! Sais-tu qui je suis ? Je dis : Qui es-tu ? Tu me dis :* Je suis ce soleil dans le Ciel. *Alors mon shaykh se réjouit du synchronisme de nos deux visions. Il me dit : Je fus introduit dans le monde du cœur. Je menais le combat pour Dieu pendant des nuits. J'observai attentivement le Ciel, jusqu'à ce que le Ciel entrât à l'intérieur de moi-même, si bien que j'expérimentai que* je suis le Ciel. *Et j'observai le Ciel pendant d'autres nuits jusqu'à ce que je le visse au-dessous de moi, de même que je l'avais vu au-dessus de moi. Et j'observai la Terre pendant des nuits, et je cherchai à la découvrir telle qu'elle est, jusqu'à ce qu'elle s'abîmât dans un orbe de lumière (§ 58). »*

C'est donc le terme de cette rejonction qui assure l'orientation : Terres et Cieux du suprasensible, de l'Au-delà dont le *pôle* est le seuil. « Sache que l'aperception visionnaire est double : il y a celle de l'en-bas et il y a celle de l'en-haut. Celle de l'en-bas, c'est la visualisation de tout ce que la Terre — et par la Terre j'entends ici la Terre qui est dans le suprasensible *(Terra lucida!)*, non pas celle qui est dans le monde physiquement visible — de tout ce que cette Terre, dis-je, contient : couleurs, océans, luminaires, déserts, paysages, cités, puits, châteaux forts, etc. Celle de l'en-haut, c'est la visualisation de tout ce que le Ciel contient : soleil, lune, astres, constellations zodiacales, demeures de la lune. Or, tu ne vois et ne perçois une chose, quelle qu'elle soit, sinon au moyen de quelque chose qui lui est semblable (ou qui est une partie d'elle-même) : la pierre précieuse ne voit que la mine qui fut son origine, elle n'a de vouloir et de nostalgie que pour elle. Lors donc que tu visualises un ciel, une terre, un soleil, ou des astres ou une lune, sache que c'est en raison et en fonction de ce qu'en toi-même est devenue pure la parcelle qui provient de cette mine (§60). » Suit l'avertissement que nous avons lu précédemment (*supra* III, 3 *in fine*) et qui conditionne toute l'expérience du suprasensible : quel que soit le Ciel contemplé, il y a toujours d'autres Cieux au-delà, sans limite.

Attraction et reconnaissance mutuelles du semblable par le semblable : cette loi s'exemplifie en variations multiples dans toute la doctrine et l'expérience mystique de Najm Kobrâ. Elle fonde une *communicatio idiomatum* entre le divin et l'humain, une réciprocité d'états qui de façon très caractéristique se projette et s'exprime en termes de spatialisation et de localisation. Le pur espace spirituel naît de l'état vécu, et l'état vécu est une visitation des Attributs divins. On peut évoquer ici les livres gnostiques coptes de Iéou (IIIe siècle) (73), où les Emanations du vrai Dieu Iéou qui entourent un Trésor, le *lieu* du vrai Dieu, sont elles-mêmes des lieux ou des demeures, des τόποι ; l'âme du myste y est accueillie par les collecteurs du Trésor de lumière ; sous leur conduite elle bondit d'un *lieu* à un autre, jusqu'à ce qu'elle atteigne au Trésor de Lumière. Les *mahâdir*, dans la terminologie de Najm Kobrâ, correspondent exactement à ces lieux ou demeures connus de la gnose. « L'Etre divin a différents lieux ou demeures, et ce sont les *lieux* des Attributs. Tu les distingues l'un de l'autre par ta propre expérience mystique, car lorsque tu t'élèves à tel ou tel lieu, ta langue articule involontairement le nom de ce lieu et de son attribut. »

(73) *Pour cette comparaison d'une importance capitale, cf. Fritz Meier,* op. cit., *p. 79 et Carl Schmidt,* Koptisch-gnostische Schriften *I, Berlin 1954 :* Das erste Buch des Jeu, *cap. 39, p. 294 ;* Das zweite Buch des Jeu, *cap. 42, p. 303.*

Comme précédemment pour chacun des lieux de l'âme, et comme il en sera pour chacun des photismes colorés, il y a donc ici des signes et des indices qui permettent le contrôle. « Le cœur participe à chaque Attribut divin, voire à l'Essence divine. Cette participation ne cesse de croître, et les mystiques diffèrent les uns des autres quant au degré de cette participation. Comme chaque Attribut a son siège dans un des lieux ou demeures en question, et que le cœur participe à chacun des Attributs du divin, celui-ci s'épiphanise au cœur en raison de la participation du cœur à ces Attributs. C'est ainsi que les Attributs se montrent aux Attributs, l'Essence à l'Essence (ou le Soi-même au Soi-même). D'une part, ce sont les Attributs (ou les *lieux*) qui contemplent le cœur (se le rendent présent). D'autre part, c'est le cœur qui contemple les lieux des Attributs (se rend présent à eux). La théophanie s'accomplit d'abord par la connaissance théorique, ensuite par l'aperception visionnaire, soit que les Attributs se fassent témoins et présents au cœur, soit que le cœur se fasse témoin et présent aux *lieux* des Attributs (§ 61). » Texte subtil d'un abord difficile, mais d'une telle importance qu'il est la préesquisse de ce qui va suivre : la relation du mystique avec son « Témoin céleste » appelée à éclore au sommet de son ascension intérieure, relation où simultanément le Contemplant *(shâhid)* est le Contemplé *(mashhûd)*, l'Attestant est l'Attesté, et qui déjà fournit l'indice que l'idée du « Témoin céleste » chez Najm Kobrâ ne diffère point, en essence, de l'idée du Témoin de contemplation qui oriente la perspective spirituelle d'autres maîtres soufis, ses contemporains.

Aussi bien cette relation résulte-t-elle de l'idée que le chercheur est lui-même une parcelle de la lumière divine cherchée ; elle illustre le principe de la Quête et de la reconnaissance du « semblable par le semblable », que d'autres passages amplifient avec une puissance extraordinaire, en nous faisant les témoins de cette *rejonction* qui est le moment culminant de l'initiation personnelle. « Il y a des lumières qui montent et il y a des lumières qui descendent. Les lumières qui montent, ce sont celles du cœur ; celles qui descendent, ce sont celles du Trône. L'être créaturel est le voile entre le Trône et le cœur. Lorsque ce voile est rompu et que dans le cœur s'ouvre une porte sur le Trône, le semblable s'élance vers son semblable. La lumière monte vers la lumière, et la lumière descend sur la lumière, *et c'est lumière sur lumière* (Qorân 24 : 35) (§ 62). » Tout ce que nous analysons est peut-être bien condensé dans ces quelques lignes : totalité qui est « lumière sur lumière », non pas la lumière *et* l'ombre, d'où la triple dimension psychique sur laquelle il y aura lieu d'insister encore pour finir.

Voici encore quelques notations d'une inestimable valeur : « Chaque fois que le cœur soupire après le Trône, le Trône soupire après le cœur, de sorte qu'ils se rencontrent... Chaque pierre précieuse (c'est-à-dire chacun des éléments de l'homme de lumière) qui est en toi, entraîne pour toi un état mystique ou une visualisation dans le Ciel qui lui correspond, que ce soit le feu d'un ardent désir, d'une dilection ou d'un amour (cf. le § 83 cité *infra* IV, 9). Chaque fois que *monte de toi une lumière, descend vers toi une lumière,* et chaque fois que montent de toi des flamboiements, descendent également vers toi des flamboiements qui leur correspondent (cf. encore le § 83)... Si leurs énergies sont à égalité, ils se rencontrent à mi-chemin (entre Ciel et Terre)... Mais lorsque ta substance de lumière a grandi en toi, c'est elle qui devient un Tout par rapport à son homogène dans le Ciel ; alors c'est la substance de lumière dans le Ciel qui soupire après toi, car c'est la tienne qui l'attire, et elle descend vers toi. Tel est le secret du cheminement mystique (*sirr al-sayr,* §§ 63-64). »

Description à vrai dire fascinante; mais comment le soufi parvient-il à ce terme? Le moyen de réalisation le plus efficace qui s'offre à lui est le *dhikr* (= *zekr*), la prière continue. C'est lui qui peut amener l'éclosion, puis la croissance de cette substance de lumière qui est en toi, jusqu'à un degré tel qu'attirant vers elle son Témoin céleste, son Guide suprasensible, la rejonction s'accomplira. Les photismes colorés signaleront alors la croissance de cet organisme de lumière, jusqu'à l'échappée de la parcelle de lumière divine, l'homme de lumière en toi, ton φωτεῖνος ἄνθρωπος.

5. *La fonction du* dhikr

De toutes les pratiques spirituelles : méditation des sentences du Prophète et des traditions du soufisme, récitation méditée du Qorân, Prière rituelle, etc., c'est le *dhikr (zekr)* qui est le mieux à même de libérer l'énergie spirituelle, c'est-à-dire de permettre à la parcelle de lumière divine qui est dans le mystique, de rejoindre sa semblable. Le *dhikr* a pour privilège de n'être lié à aucun horaire rituel ; il ne connaît d'autre limitation que la capacité personnelle du mystique. Impossible de traiter des photismes colorés, sans connaître l'exercice spirituel qui est à leur source. Tout se passe, bien entendu, dans la *ghayba,* le monde suprasensible; c'est la seule physiologie de l'homme de lumière qui est en cause. Najm Kobrâ s'est attaché à décrire les cas et les circonstances où le feu du *dhikr* devient lui-même l'objet de l'aperception mystique. A l'opposé du feu du Démon, qui est un feu ténébreux dont la vision s'accompagne d'angoisse et d'un sentiment

d'accablante pesanteur, le feu du *dhikr* est visualisé comme un flamboiement ardent et pur, animé d'un mouvement ascendant et rapide (§ 8). A sa vue, le mystique éprouve un sentiment de légèreté intérieure, d'épanouissement, d'apaisement intime. C'est un feu qui, tel un prince souverain, pénètre dans la demeure en proclamant : « Moi seul, et rien d'autre que moi ». Tout ce qu'il y trouve de matière combustible, il l'incendie. S'il y trouve de la ténèbre, il l'illumine; s'il y trouve déjà de la lumière, les deux lumières se consocient, et c'est *lumière sur lumière* (§§ 9-10).

C'est pourquoi une forme de *dhikr* par excellence, réalisant l'emprise exclusive de cette flamme ardente et pure, consiste à répéter la première partie de la *shahâda,* la profession de foi : *lâ ilâha illâ'llâh (Nullus deus nisi Deus)*, en la méditant selon les règles du soufisme (74). Déjà dans la gnose shî'ite ismaélienne, la dialectique théosophique s'est exercée avec une extrême subtilité sur l'alternance des phases négative et affirmative composant la première partie de la *shahâda,* afin de frayer la voie entre les deux abîmes du *ta'tîl* et du *tashbîh,* c'est-à-dire entre l'agnosticisme rationaliste et le réalisme littéral de la foi naïve. Par cette voie est instaurée l'idée des théophanies médiatrices, la hiérarchie du plérôme de lumière. Tandis qu'elle préserve la transcendance du Principe au-delà de l'être et du non-être, la gnose ismaélienne dénonce l'orthodoxie comme la chute dans la pire des idolâtries métaphysiques, celle qu'elle était précisément si soucieuse d'éviter. Dans le soufisme de Najm Kobrâ, la réitération de la partie négative de la *shahâda (nullus Deus)* a pour but de faire face à toutes les puissances de *nafs ammâra* (le moi inférieur) ; elle consiste à en renier et rejeter les prétentions aux prérogatives divines, toutes les revendications que lui inspirent les instincts de possession et de domination. Avec la partie positive de la *shahâda (nisi Deus)* est affirmée en revanche l'exclusivité de l'Unique avec ses puissances.

Se produit alors l'état auquel fait allusion une sentence inlassablement répétée par les soufis, que nous reconnaissons pour l'avoir lue chez saint Paul (1 Cor. 2 : 9), et qui en fait provient de l'Apocalypse d'Elie (75). Le mystique « voit ce que l'œil n'a pas vu,

(74) *Dans la* Risâlat al-sâ'ir *(F. Meier, p. 201, n. 5) Najm Kobrâ recommande d'ajouter de temps en temps la seconde partie : « Et Mohammad est l'Envoyé de Dieu ». Il y aurait à tenir compte, sur ce point, de la complexité croissante de la formule en certains milieux shî'ites, mentionnant l'Imâm comme* walî Allâh, *« Ami de Dieu », « initiateur », voire Fâtima comme « Lumière de Dieu ». D'une manière générale, doctrine et pratique shî'ites comportent une triple* shahâdat : *1) Attestation de l'Unité divine ; 2) Attestation de la mission prophétique ; 3) Attestation de la* Walâyat *des Imâms.*

(75) *Cf. Herzog,* Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche[3], *XVI, 251, l. 49 ss. ; E. Tisserant,* Ascension d'Isaïe, *Paris 1909, p. 211, n. sur 11 : 34 (réminiscence de l'*Apocalypse d'Elie *chez saint Paul, selon Origène ; réminiscence d'Isaïe, selon saint Jérôme :* Ascensio enim Isaiae et Apocalypsis Eliae hoc habent testimonium).

entend ce qu'aucune oreille n'a entendu, tandis qu'à sa pensée montent des pensées qui n'étaient jamais montées au cœur de l'homme », c'est-à-dire de l'homme resté enseveli au fond de l'existence naturelle. Car le *feu-lumière* du *dhikr* a pour effet de rendre clairvoyant dans les Ténèbres ; cette clairvoyance annonce que le cœur se libère, émerge du *puits* de la nature, mais (que l'on se rappelle le récit sohravardien de l'*Exil)* « ne sort du puits de la nature qu'un cœur qui s'agrippe au câble du Qorân et à la traîne de la robe du *dhikr* (76) ».

Sans doute la pratique du *dhikr* dans l'école de Najm Kobrâ comporte-t-elle aussi tout un ensemble de techniques : mouvements de la tête, régulation de la respiration, certaines postures (chez Semnânî, par exemple, la position assise les jambes croisées, la main droite posée sur la main gauche, laquelle tient la jambe droite posée sur la cuisse gauche), postures dans lesquelles on a pu déceler une influence taoïste (77). Par la polarisation ininterrompue de l'attention sur un objet, celui-ci peut finir par s'imposer avec une telle force, être animé d'une telle vie, que le mystique soit attiré et comme absorbé en lui. C'est à ce phénomène qu'avait été attentif Rudolf Otto, lorsque déjà il discernait un parallélisme frappant entre le *dhikr* soufi et la μνήμη τοῦ Θεοῦ ou Ἰησοῦ pratiquée par les moines de l'Athos et dans l'ancien monachisme chrétien (78).

La fonction prépondérante du *dhikr* soufi se justifie en ce qu'il établit expérimentalement la jonction entre le motif de l'ascension hors du puits, l'orientation polaire du Spirituel et la croissance de son corps de lumière. Orientation polaire qui signifie également ici et essentiellement intériorisation comme passage au monde au-delà. Najm Kobrâ décrit en analyses minutieuses et d'après son expérience personnelle ce processus d'intériorisation : c'est une *immersion* du *dhikr* passant par trois degrés. Comme on l'a rappelé ci-dessus, les phénomènes décrits se rapportent non pas à l'organisme physique, mais à la physiologie subtile et à ses organes.

Une première phase de pénétration encore incomplète se signale par des perceptions acoustiques qui peuvent être douloureuses, voire périlleuses ; en ce cas (et tel fut le conseil impératif que Najm avait reçu de son shaykh), il faut absolument interrompre le *dhikr* jusqu'à ce que tout rentre dans l'ordre (§§ 45 ss.). Les deux autres phases sont

(76) Risâlat ilâ'l-hâ'im *de Najm Kobrâ, citée par F. Meier,* Anhang, *p. 295, n° 20.*

(77) *F. Meier,* ibid., *p. 202 ; L. Massignon,* L'idée de l'esprit dans l'Islam (Eranos-Jahrbuch *XIII, 1945), pp. 279 (l'influence taoïste avait été décelée par H. Maspero ; cf. déjà* supra *III, 3, pour une autre influence taoïste possible).*

(78) *F. Meier,* ibid., *p. 204 ; Rudolf Otto,* Sünde und Urschuld, *München 1932, pp. 140 ss.*

décrites comme la chute ou l'immersion du *dhikr* tout d'abord dans le *cœur,* puis dans le *sirr,* le « secret », la transconscience. « Lorsque le *dhikr* s'immerge dans le cœur, le cœur est alors ressenti comme s'il était lui-même un puits et le *dhikr* comme un seau qui y descend pour y puiser l'eau. » Ou, selon une autre image du même état vécu : le cœur est 'Isâ ibn Maryam, et le *dhikr* est le lait qui le nourrit. On retrouve ainsi le motif de la naissance de l'Enfant spirituel déjà rencontré précédemment (*supra* II, I), motif qui a son équivalent chez tant de mystiques et qui conduit le soufisme à voir en Maryam la typification de l'âme mystique (§ 49). D'autres descriptions données par Najm Kobrâ parlent d'une ouverture que le *dhikr* produit au sommet de la tête, et par laquelle descendent sur toi d'abord une ténèbre (celle de l'existence naturelle), puis une lumière de feu, puis la *lumière verte* du cœur *(ibid.);* ou encore, d'une blessure au flanc par laquelle le cœur et son Esprit-saint s'échappent comme un cavalier avec sa monture pour réaliser l'ascension des lieux divins *(mahâdir al-Haqq,* les τόποι des gnostiques, cf. *supra)* (§ 50). Ne cherchons pas forcément ici l'indice de quelque stigmatisation. Tout se passe non pas dans le monde perceptible par les sens externes, ni dans l'« imaginaire », mais dans le *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl),* ce monde *imaginal* qui a pour organes homogènes dans l'être humain les centres de la physiologie subtile (les *latîfa).* En une dernière phase, le *dhikr* s'entremêle si intimement à l'être foncier du mystique que, celui-ci l'abandonnerait-il, le *dhikr,* lui, ne l'abandonnerait pas. « Son feu ne cesse de flamboyer, ses lumières ne disparaissent plus. Tu vois sans cesse des lumières qui montent et des lumières qui descendent. Le flamboiement est tout autour de toi, en flammes très pures, très chaudes, très ardentes (§ 51). »

6. *La lumière verte*

Lumières qui montent et lumières qui descendent : le *dhikr* descend dans le puits du cœur et simultanément fait sortir le mystique du puits de ténèbres. Dans la simultanéité de ces mouvements concentriques s'annoncent l'éclosion et la croissance de l'organisme subtil de lumière. Les descriptions se compliquent et s'enchevêtrent pour se résoudre chez Najm Kobrâ en la *visio smaragdina* à laquelle préludent ces mouvements. « Notre méthode est la méthode de l'alchimie, déclare le shaykh ; il s'agit d'extraire l'organisme subtil de lumière de dessous les montagnes sous lesquelles il gît prisonnier (§ 12). » « Il peut arriver que tu te visualises toi-même comme te trouvant au fond d'un puits, et comme si le puits s'animait d'un mouvement descendant de haut en bas. En réalité, c'est toi qui es en train de monter *(ibid.).* » Cette ascension (que l'on se rappelle la

vision d'Hermès chez Sohravardî, son ascension aux créneaux du Trône), c'est la sortie progressive hors des montagnes dont on a vu précédemment (*supra* IV, 2) qu'elles étaient les quatre natures élémentaires, constitutives de l'organisme physique. Les états intérieurs concomitants de cette sortie se traduisent en visualisations de déserts, voire « de cités, de pays, de maisons, qui descendent d'en haut vers toi et qui ensuite disparaissent au-dessous de toi, comme si tu voyais une digue sur le rivage de la mer s'effondrer et disparaître dans celle-ci (§ 12). »

Cette correspondance est précisément ce qui fournit au mystique un moyen de contrôle décisif sur la réalité de ces visions, une garantie contre les illusions, car elle commande l'équilibre d'une *balance* rigoureuse. « Il arrive que tu contemples de tes yeux ce dont tu n'avais encore qu'une connaissance théorique par l'intellect. Lorsque tu visualises une mer où tu es plongé mais que tu es en train de traverser, sache que c'est l'anéantissement des exigences superfétatoires s'originant à l'élément Eau. Si la mer est limpide et qu'il y ait en elle des soleils immergés ou des lumières ou un flamboiement, sache que c'est la mer de la gnose mystique. Lorsque tu visualises une pluie qui descend, sache que c'est une rosée qui descend des *lieux* de la Miséricorde divine, pour vivifier les terres des cœurs ensommeillés dans la mort. Lorsque tu visualises un flamboiement dans lequel tu es tout d'abord enfoncé et dont ensuite tu te dégages, sache que c'est l'anéantissement des superfétations qui s'originent à l'élément Feu. Enfin, lorsque tu visualises devant toi un grand et large espace, une immensité s'ouvrant sur les lointains, tandis qu'au-dessus de toi il y a un Air limpide et pur et qu'à l'extrême horizon tu perçois des couleurs, *verte, rouge, jaune, bleue*, sache que cela annonce le passage par la hauteur de cet Air jusqu'au champ de ces couleurs. Or ces couleurs, ce sont celles des états spirituels intérieurement éprouvés. La couleur *verte* est le signe de la vie du cœur ; la couleur du *feu* ardent et pur est le signe de vitalité de l'énergie spirituelle (79), ce qui veut dire puissance de réaliser. Ce feu est-il terne, il dénonce chez le mystique un état de fatigue et d'adversité consécutif au combat avec le moi inférieur et le Démon. Le *bleu* est la couleur de ce moi inférieur. Le *jaune* signale un relâchement. Tout cela, ce sont des réalités suprasensibles qui dialoguent avec celui qui les éprouve dans le double langage du sentiment intérieur *(dhawq)* et de l'aperception visionnaire. Ce sont là deux témoins complémentaires, car *tu éprouves intérieurement en toi-même ce que tu visualises par ta vue intérieure, et réciproquement tu visualises par ta vue intérieure ce que précisément tu éprouves en toi-même* (§ 13). »

(79) *La* himma : *cf.* supra *n. 71.*

Le shaykh formule ainsi la loi même de la *balance* qui permet de contrôler ces visions de lumières colorées, et d'autant plus nécessaire qu'il s'agit non pas de perceptions optiques, mais de phénomènes perçus par l'organe de la vue intérieure; la *balance* permet de les discriminer et de les distinguer des « hallucinations ». La discrimination s'établit en effet dans la mesure où l'on vérifie l'état intérieur réellement éprouvé, et où cet état intérieurement éprouvé est en correspondance avec celui que procurerait la perception extérieure de telle ou telle couleur. Dans cette mesure il s'agit bien non pas d'une illusion, mais d'une visualisation réelle et d'un signe, c'est-à-dire de la coloration d'objets et d'événements *réels*, dont la réalité, s'entend, est non pas physique mais suprasensible, psycho-spirituelle. C'est pourquoi ces photismes colorés sont au plein sens du mot des *témoins*, témoins de ce que tu *es*, de ce que vaut ta vision, et préfigurent la vision du « Témoin céleste » personnel. L'importance de la couleur *verte* (la couleur du *pôle*) ressort de tout ce contexte, puisqu'elle est la couleur du cœur et de la vitalité du cœur (§ 14); or le cœur est l'homologue du Trône, le *pôle* qui est le seuil de l'Au-delà. Aussi bien reconnaissons-nous ici plus d'un trait déjà porté dans le récit sohravardien de l'*Exil*.

« La couleur *verte* est l'ultime couleur qui persiste (80). De cette couleur émanent des rayons, fulgurant en éclairs étincelants. Cette couleur verte peut être absolument pure; il arrive qu'elle se ternisse. Sa pureté annonce la dominante de la lumière divine; sa ternissure provient d'un retour des ténèbres de la nature (§ 15). » De même que la montagne de Qâf (la montagne psycho-cosmique, *supra* III, I) prend tout entière la coloration du Rocher d'émeraude qui en est le sommet (le pôle, le nord cosmique), de même « le cœur est un organe subtil qui prend le reflet des choses et des réalités suprasensibles qui font cercle autour de lui. La couleur de la chose se reproduit dans l'organe subtil *(latîfa)* auquel elle fait face, de même que les formes se réfléchissent dans les miroirs ou dans une eau parfaitement pure... Le cœur est une lumière dans la profondeur du *puits* de la nature, comme la lumière de Joseph dans le puits où il avait été jeté (§ 16). »

Dès lors voici qu'à cette lumière, prennent figure les péripéties de l'ascension hors du puits. La première fois que le *puits* se révèle à toi, il te révèle une profondeur à laquelle ne peut se comparer aucune profondeur perçue physiquement. Tandis qu'à l'état de veille, tu étais en passe de te familiariser avec lui, lorsque tu le visualises en état de ligature des sens (ou d'« absence », c'est-à-dire dans le suprasensible,

(80) *Majdoddîn Baghdâdî (cit. F. Meier, p. 244), dans sa* Tohfat al-barara, *mentionne également le propos d'un shaykh caractérisant la couleur verte comme l'ultime voile de l'âme. Sur la précellence de cette couleur chez Semnânî, cf.* infra *VI, I.*

ghayba), tu es ébranlé par une telle frayeur que tu te crois sur le point de rendre l'âme. Et puis, voici qu'à l'orifice commence à briller l'extraordinaire *lumière verte.* Dès ce moment, se montrent à toi des merveilles que tu ne pourras plus oublier : celles du *Malakût* (le monde des *Animae caelestes,* l'ésotérique des Cieux visibles), celles du *Jabarût* (le monde des Kerubim, des Noms divins). Tu éprouves les sentiments les plus contradictoires : exultation, effroi, attirance. Au terme de la voie mystique, tu verras le puits au-dessous de toi. D'ici là, le puits tout entier se métamorphose en puits de lumière ou de couleur verte. « Ténèbres au début, parce qu'il était la demeure des démons, le voici maintenant lumineux de *lumière verte,* parce qu'il est devenu le lieu où descendent les Anges et la Compatissance divine (§ 17). » Najm Kobrâ atteste ici les angélophanies qui lui furent dispensées : la sortie du puits sous la conduite de quatre Anges qui l'entourent; descente de la *sakîna* (la *shekhina),* groupe d'Anges qui descendent dans le cœur; ou bien vision d'un Ange unique l'enlevant comme fut enlevé le Prophète (§§ 19-21) (81).

Et ce sont tous les Cieux spirituels, les Cieux intérieurs de l'âme, les sept plans de l'être ayant leurs homologues dans l'homme de lumière, qui s'irisent dans l'arc-en-ciel de la *visio smaragdina.* « Sache que l'exister n'est pas limité à un acte unique. Il n'y a point d'acte d'être tel que l'on ne découvre au-dessus de lui un acte d'être encore plus déterminé et plus beau que le précédent, jusqu'à ce que l'on aboutisse à l'Etre divin. Pour chaque acte d'être, sur le parcours de la voie mystique, il y a un *puits.* Les catégories de l'être sont limitées à sept; c'est ce à quoi fait allusion le nombre des Terres et des Cieux (82). Lors donc que tu as fait l'ascension des sept puits dans les différentes catégories de l'exister, voici que se montre à toi le Ciel de la condition suzeraine *(robûbîya)* et de la puissance. Son atmosphère est une *lumière verte* dont la viridité est celle d'une lumière vitale, parcourue d'ondes éternellement en mouvement les unes vers les

(81) *« Sache que vers cette station mystique — Demeure de la condition seigneuriale et de la puissance — quatre Anges enlèvent le mystique : un à sa droite, un à sa gauche, un au-dessus de lui, un au-dessous de lui... (§ 19). » Sur cette quaternité, figurant un symbolisme du centre, cf. notre commentaire des « Confessions extatiques de Mîr Dâmad » (ci-dessus n. 20) ; une même tétrade angélique figure dans le* Summum Bonum *de Robert Fludd, éd. 1629. « Le plus souvent les Anges surviennent par derrière. Parfois ils viennent d'en haut. De même la* Sakîna *: c'est un groupe d'Anges qui descendent dans le cœur ; leur survenue fait éprouver dans le cœur quiétude et apaisement. Ils te ravissent si totalement à toi-même qu'il ne te reste plus aucune liberté de te mouvoir ni de parler, aucune possibilité de penser à autre chose qu'à l'Etre divin (§ 21). » « Un Ange m'enleva. Il vint dans mon dos, me prit dans ses bras et m'enleva ; puis il se tourna devant mon visage et me donna un baiser. Sa lumière étincelait dans mon regard intérieur. Ensuite il dit : Au nom de Dieu tel qu'il n'en est point d'autre que lui, le Compatissant, le Miséricordieux. Puis il monta encore un peu avec moi. Puis il me déposa de nouveau (§ 23). »*

(82) *Sur les sept Cieux, cf. Qorân 67 : 3 et 78 : 12 ; sur les sept Terres,* Safînat Bihâr al-Anwâr, *I, 661. Sur l'amplification de ce thème dans l'école* shaykhie, *cf. notre livre* Terre céleste, *p. 133, n. 86.*

autres. Il y a dans cette couleur verte une telle intensité que les esprits humains n'ont pas la force de la supporter, ce qui ne les empêche pas de s'éprendre pour elle d'un amour mystique. Et à la surface de ce Ciel se montrent des points d'un *rouge* plus intense que le feu, le rubis ou la cornaline, et qui apparaissent rangés en groupes de cinq. Le mystique éprouve à leur vue nostalgie et ardent désir; il aspire à se conjoindre avec eux (§ 18). »

7. *Les sens du suprasensible.*

Ce que signifient ces constellations rougeoyantes, nous le discernerons au terme d'une description reprenant le thème de l'ascension hors du puits sous l'aspect des états ou événements intérieurs ainsi visualisés. Ce que tu visualises, nous a appris le shaykh, ce sont les étapes de ton ascension intérieure, c'est-à-dire cela même que tu éprouves intérieurement. Or, quel est le contenu de cette expérience? C'est la croissance de l'homme de lumière, la transmutation des sens en organes de lumière, en « sens du suprasensible ». Ici, la physiologie de l'homme de lumière, en impliquant toute une doctrine des formes symboliques, refait sous un autre aspect l'*itinerarium ad visionem smaragdinam*. Autrement dit, les couleurs caractérisant les photismes colorés de l'aperception visionnaire ont en bref cette signification : la transmutation du sensible par une transmutation des sens en « sens du suprasensible ».

Le processus est minutieusement décrit par Najm Kobrâ. On ne peut que le résumer ici. Nous savons déjà qu'il y a consociation étroite entre le sentiment d'un état mystique et l'aperception visionnaire, celle-ci étant la visualisation de celui-là. « Mais il y a cette différence que l'aperception visionnaire présuppose l'ouverture de l'œil intérieur par l'enlèvement du voile qui l'occultait, tandis que le sentiment d'expérience mystique *(dhawq)* a pour cause une transmutation de l'être et de l'esprit. L'expérience mystique, c'est le sentiment intime qu'un événement se passe en toi. Cette transmutation comporte une transmutation des facultés de perception sensible. Les cinq sens se métamorphosent en d'*autres sens* (§ 41). » Et l'essentiel est sans doute dit ainsi : un renversement qui détermine une perception suprasensible du sensible, c'est-à-dire la perception de celui-ci dans le *mundus imaginalis* désigné chez Sohravardî comme Terre céleste de Hûrqalyâ (*Terra lucida*, au nord cosmique), familier à tous les mystiques visionnaires, notamment à un Ibn 'Arabî (83), chez qui il est le lieu

(83) *C'est le thème général de notre livre* Terre céleste *rappelé dans la note précédente ; cf. également* Soufisme d'Ibn 'Arabî, *p. 271, n. 169.*

des transfigurations, le lieu où la puissance *imaginatrice* opère en scénographies n'ayant jamais le caractère crépusculaire d'un « fantastique » démoniaque.

Une très brève rétrospective suffit à nous indiquer la distance parcourue sur la Voie mystique. Au début l'aperception visionnaire est dirigée sur les figures et les images s'originant au monde sensible ; ensuite elle perçoit directement les personnes, les essences *(dhawât),* et c'est à ce moment (la concomitance doit être expressément relevée) que les photismes colorés se produisent. Plus explicitement dit : l'intellect commence par être, à la façon d'un chasseur, aux aguets des réalités suprasensibles (les *ma'ânî,* les contenus cachés, « ésotériques »). Il dispose d'un double filet : les facultés imaginative et représentative. La faculté visuelle est pour lui comme un chien de chasse. L'imagination revêt les *ma'ânî,* d'un vêtement approprié ; elle configure, par exemple, l'ennemi méprisable sous la forme d'un chien ; l'ennemi noble et généreux sous la forme d'un lion, etc. Là-dessus repose la science du *Ta'bîr* des songes (84), interprétation des symboles, c'est-à-dire des perceptions indirectes (§ 42).

Cependant convient-il de dire que les événements perçus *directement* en Hûrqalyâ *ne* sont *que* des symboles ? S'il y a lieu de dire plutôt « rien de moins » que des symboles, en signifiant ainsi la qualité qui fait qu'une chose « symbolise avec » une autre, n'est-ce point dire que ce synchronisme postule d'ores et déjà justement la conséquence du renversement annoncé ci-dessus ? De *nouveaux sens* appréhendent *directement* l'ordre de réalité qui leur est adéquat. A ce degré, en effet, l'intellect s'avise de l'imposture des sens de la sensibilité antérieure, lui suggérant que rien d'autre n'est réel hormis ce que tu vois, goûtes, palpes, par les sens physiques. Voici qu'il a découvert un « autre mode de perception sensible » *(ihsâs âkhar),* des « sens suprasensibles » *(hiss ghaybî,* toute cette terminologie précise doit être relevée), et par conséquent une Imagination active, autre que celle asservie à suivre les données des sens de la sensibilité antérieure. C'est lui maintenant qui inflige un démenti à cette sensibilité précédente (85). Dès lors, la « chasse » ne l'intéresse plus, puisqu'il perçoit directement. « Désormais les réalités spirituelles se montrent à lui dans les *couleurs,* parce que désormais est fixé le synchronisme entre les couleurs et la vision intérieure. »

Autrement dit encore : un événement décisif s'est passé ; les couleurs l'annoncent comme une intériorisation parfaite, une concor-

(84) *Comparer le texte de la* Risâlat ilâ'l-hâ'im, *cité par F. Meier, p. 97, n. 2.*

(85) *Le même thème est fondamental chez Sohravardî et son grand commentateur, Mollâ Sadrâ Shîrâzî : les réalités spirituelles requièrent une façon propre de les observer* (irtisâd), *de même que les réalités matérielles comportent une méthode d'observation appropriée.*

dance parfaite entre l'état éprouvé et l'événement visualisé, et c'est en cela que consiste la transmutation des sens primitifs en « sens suprasensibles » ou en « sens du suprasensible », en organes de lumière. La perception des photismes colorés coïncide avec l'entrée en activité de ces sens du suprasensible, les organes de l'homme de lumière, « parcelle de lumière divine ».« Tous les *ma'ânî* reviennent à leur source qui est le cœur; tout se fixe dans une couleur unique, la *couleur verte,* laquelle est la couleur de la vitalité du cœur (§ 43). » De nouveau ici, sur le Ciel intérieur de resplendissante émeraude, se détache un astre de *pourpre rougeoyante,* la couleur qui annonce, selon Najm Kobrâ, l'Intelligence sous sa double forme (86) : celle du macrocosme *(Insân Kabîr, Homo maximus),* c'est-à-dire l'Ange-Logos, théophanie de l'Inaccessible, et celle du microcosme, autre nom de cette *nafs lawwâma* dont nous avons vu qu'étant la conscience-lumière, rejetant l'*ombre,* c'est elle qui fait accéder à l'état de « l'âme pacifiée » le cœur, dont la couleur verte annonce la vitalité. La cohérence visionnaire des figures et des images est remarquable.

8. *Les orbes de lumière*

Ainsi l'événement vécu (l'ascension hors du puits) et les visualisations (les photismes colorés) sont synchroniques et sont réciproquement les garants les uns des autres, parce qu'ils sont synchroniques de l'éclosion de l'homme de lumière, c'est-à-dire des organes de lumière (les sens suprasensibles) de sa physiologie subtile. C'est sa croissance maintenant que nous annoncent d'autres photismes décrits par Najm Kobrâ, et cette croissance atteindra jusqu'à la visualisation du « Guide invisible » et « Témoin céleste ». Elle s'annonce dans la vision d'orbes de lumière formant antithèse avec les cercles de ténèbres que le mystique percevait à ses débuts, lorsque son moi inférieur *(nafs ammâra)* projetait encore de l'ombre. Chacun des sens transmués en « sens suprasensibles », ou plutôt chacun des organes subtils de lumière qui sont les homologues des sens physiques, s'annonce par une lumière qui lui est propre. C'est ainsi qu'il y a une

(86) *Cf.* § *44 et 70. Il y aurait à signaler ici, de l'un des maîtres de l'école shaykhie en Iran au siècle dernier, le shaykh Mohammad Karim Khân Kermânî, un important traité sur la couleur rouge : le phénomène optique, son essence et sa nature, ses significations symboliques et mystiques, etc.* (Risâla-ye yâqûta-ye hamrâ) *[cf. Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shî'ite, in* Temple et contemplation, *Paris, Flammarion 1981.] Comparer la lumière rouge comme dominante des visions de Rûzbehân : « Je vis une nuit quelque chose qui enveloppait les Cieux. C'était une lumière rouge étincelante. Je demandai : Qu'est-ce que cela ? Il me fut dit : C'est le manteau de Magnificence. » Cf.* En Islam iranien... *t. III, livre III, chap. IV.*

lumière de la langue, une lumière de l'ouïe, etc. (§ 57) (87). Cependant ces dernières ne se présentent pas encore sous l'aspect de ces figures géométriques si caractéristiques de certaines visualisations de Najm Kobrâ, telles que le sont les cercles qui manifestent le visage, au stade final du pèlerinage mystique. Entre autres cercles, il y a le double cercle des deux yeux, deux orbes de lumière qui apparaissent où que l'on se tourne, à droite ou à gauche. Il y a le cercle de la Lumière divine qui se manifeste comme équidistant des deux yeux. Il y a le cercle du *pneuma* vital *(dâ'irat al-rûh)*, etc. (§ 57).

C'est le double cercle des deux yeux qui assume une signification prépondérante, car à mesure que se purifient les « Cieux intérieurs », il grandit jusqu'à montrer le cercle du visage au complet, et finalement l'*aura* de toute la « personne de lumière ». Les phases d'apparition de cet orbe de lumière permettent au préalable diverses homologations. Il passe en effet par une croissance progressive correspondant aux phases de la Lune depuis le jour de la néoménie. Parce que cette croissance accompagne le passage aux « Cieux intérieurs » (l'Esprit et le Ciel sont une même chose, nous a-t-il été dit), le mystique fait ainsi intérieurement l'expérience des vingt-huit stations lunaires, lesquelles correspondent aux vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, celles-ci, interprétées comme lettres de l' « alphabet philosophique », étant engendrées du ciel de la Lune (§ 111) (88).

Le double cercle de lumière des yeux (ou des yeux de lumière) grandit au fur et à mesure de l'itinéraire mystique. Il a été fait allusion précédemment (*supra* IV, 6 *in fine*) aux sept catégories de l'être, aux sept Cieux ayant leurs homologues dans l'intériorité du mystique. La croissance des orbes de lumière réfère à l'ascension intérieure de ces sept strates, de chacune desquelles procèdent les « lettres » de chaque Ciel et qui, chez Semnânî (*infra* VI) seront les *latîfa*, les organes subtils de la physiologie de l'homme de lumière. En outre, quelles que soient les différences, il y a quelque chose de commun entre les cercles dont parle Najm Kobrâ et toute autre vision ou diagramme en forme de cercle connu ailleurs (Hallâj, Druzes), de même qu'il y a

(87) *Il s'agit ainsi, dans chaque cas, de la lumière projetée par l'organe correspondant, un des organes subtils du corps de lumière, dont la visualisation correspond au moment où ces organes se rendent indépendants de l'organe sensoriel du corps physique. « La lumière de l'ouïe n'a pas de forme circulaire ; elle consiste seulement en deux points de lumière qui apparaissent en arrière du double cercle des deux yeux (§ 57). » On relèvera, comme pour les autres sens, cette « visualisation » du phénomène acoustique en termes de physiologie suprasensible, physiologie du corps subtil et de ses organes. La « physiologie de l'homme de lumière » chez Semnânî, s'établira sur une base commune mais avec une amplification toute différente.*

(88) *Sur cette correspondance, cf. F. Meier,* op. cit., *p. 67, n. 1 ; Paul Kraus,* Jâbir ibn Hayyân, *vol. II, Le Caire 1942, index s. v. ; notre propre étude sur* Le « Livre du Glorieux » de Jâbir ibn Hayyân (Eranos-Jahrbuch *XVIII, 1950), pp. 75 ss. ; Ps. Magrîtî* (supra *n. 8),* Das Ziel des Weisen, *p. 46.*

homologie de fonction entre les *latîfa* de Semnânî et les *chakras* qui, dans le boudhisme mahayaniste, sont des centres de conscience et organes de perception suprasensible.

«. Lorsque telle partie du Ciel intérieur devient graduellement pure, la couleur de ce Ciel et sa dimension par rapport au Ciel précédent deviennent visibles au mystique, jusqu'à ce que le cercle finisse par coïncider avec tout le visage (§ 115) ». Il arrive même, par exemple quand un état d'allégresse succède à l'angoisse, ou la familiarité à la crainte, ou l'ardent désir à la torpeur, que tous les cercles de lumière du visage se montrent à la fois : il semble alors au mystique que ce soit l'Auguste Visage lui-même qui se montre, irradié de cercles flamboyants qui l'entourent d'une hymnologie glorifiante : « Involontairement il articulera : Gloire à moi ! Gloire à moi ! combien sublime est mon cas (89), — lorsqu'il se trouve totalement immergé dans cette lumière. Sinon, conservé à lui-même, il énoncera à la troisième personne : Gloire à lui ! Gloire à lui ! combien sublime est son cas (§ 115). »

9. *Le « Témoin dans le Ciel »*

Voici maintenant que nous touchons au secret le plus intime de l'expérience mystique, à l'événement décisif déjà pressenti dans les splendeurs de la « vision d'émeraude ». L'alternance de la première et de la troisième personne, leur substitution l'une à l'autre, ne font ici qu'énoncer le même paradoxe de l'Enfanté-Enfantant, du Contemplant-Contemplé, que le thème de la Nature Parfaite nous avait déjà permis de recueillir comme suprême expression de l'initiation spirituelle individuelle. C'est dans cette réciprocité seule que peuvent être entrevus, fugitivement, les traits de l'Auguste Visage : un visage de lumière qui est ton propre visage, parce que tu es toi-même une parcelle de Sa lumière. Ce que poursuit et expérimente l'ardent désir du mystique, ce n'est pas une relation collective également partagée par tous à l'égard d'un seul, un rapport identique pour tous et également revendiquable par tous à l'égard d'un seul et même. Non, c'est une relation unique, individuée, impartageable, parce que relation amoureuse. Ce n'est pas une filialité, c'est une *uxorité*. Cette individuation d'un rapport impartagé ne peut se manifester, se configurer et s'exprimer, que par une figure qui *atteste* la présence réelle du seul avec le seul et pour le seul, dans le dialogue de leur *unus-ambo*. La figure du « Témoin dans le Ciel », du « Guide

(89) *C'est une des « outrances » célèbres du grand mystique iranien Abû Yazîd Bastâmî (ob. 261/875), recueillies dans notre édition de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî,* Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathîyât). *texte persan et introd. en français (Bibl. Iranienne, vol. 12), Téhéran - Paris, 1966.*

personnel suprasensible », est si bien la garante d'une théophanie perçue par l'amour seul, répondant au sentiment d'*uxorité,* que ses manifestations les plus caractéristiques, les flamboiements de photismes attestant la rejonction du « semblable avec le semblable », se produisent à l'occasion d'un état d'amour porté au paroxysme. L'expérience mystique décrite par Najm Kobrâ rejoint par cette voie les formes et expériences de l'amour célestiel dans le soufisme iranien.

« Lorsque le cercle du visage est devenu pur, écrit le shaykh, il effuse des lumières comme le fait une source répandant son eau, de sorte que le mystique a la perception sensible (i. e. par les sens suprasensibles) du jaillissement de ces lumières qu'irradie son visage. Ce jaillissement se produit entre les deux yeux et les deux sourcils. Puis il finit par recouvrir tout le visage. A ce moment-là il y a devant toi, en face de ton visage, un autre Visage également de lumière ; lui aussi irradie des lumières, tandis que derrière son voile diaphane un *soleil* devient visible, paraissant animé d'un mouvement de va-et-vient. En réalité ce Visage est ton propre visage, et ce soleil est le soleil de l'Esprit (*shams al-rûh*) qui va et vient dans ton corps. Ensuite la pureté submerge l'ensemble de ta personne, et voici que tu contemples devant toi une personne de lumière (*shakhmin nûr*), laquelle irradie également des lumières. Le mystique a la perception sensible de cette irradiation de lumières procédant de toute sa personne. Souvent le voile tombe devant toute la réalité de la personne, et c'est alors avec tout ton corps que tu perçois le tout. L'ouverture de la vue intérieure (*basîra,* l'organe de la lumière de la vision) commence par les yeux, puis par le visage, ensuite par la poitrine, finalement par le corps tout entier. C'est cette personne de lumière (*shakhs nûrânî*) devant toi qui est désignée, dans la terminologie du soufisme, comme le *Guide* suprasensible (*moqaddam al-ghayb*). On l'appelle également le *Maître personnel* suprasensible (*shaykh al-ghayb*) ; ou encore *Balance* spirituelle du suprasensible (*mîzân al-ghayb*) (§ 66) (90). » D'autres noms encore lui sont prodigués, lesquels éveillent autant de réminiscences du « soleil de minuit », témoin de la vision d'Hermès chez Sohravardî (*supra* II, 1 et III, 1). Najm Kobrâ désigne le Guide de lumière comme Soleil du cœur, Soleil de la certitude, Soleil de la foi, Soleil de la connaissance, Soleil spirituel de l'Esprit (91). Et plus explicitement encore il déclare : « Sache que le mystique a un *Témoin (shâhid).* C'est lui que l'on appelle le Maître personnel au monde suprasensible. Il enlève le mystique vers le ciel ; aussi est-ce dans le Ciel qu'il apparaît (§ 69). »

(90) *Il y aurait toute une recherche à faire sur les dénominations de cette figure dans l'école de Najm Kobrâ. Le* shaykh al-ghayb *reparaît chez 'Azîz Nasafî, cf. texte du* Tanzîl al-arwâh, *cité par F. Meier, p. 188, n. 1, et* Anhang, *pp. 293-294, n° 18. Chez Semnânî* (infra *VI, 1) il est désigné comme* ostâd ghaybî.

(91) *Cf. texte de la* Risâlat ilâ'l-hâ'im *cité par F. Meier, pp. 185-186, et* Anhang, *p. 293, n° 17.*

Le Guide personnel au monde suprasensible est ainsi expressément désigné comme le *shâhid*. Le terme est caractéristique du lexique des Spirituels qui, dans le soufisme, sont à désigner en propre comme les « fidèles d'amour », en raison du « service divin » qu'ils pratiquent à l'égard de la beauté, en la contemplant comme la théophanie par excellence (92). Lorsque Najm Kobrâ précise en disant « Témoin dans le Ciel » (*shâhid fi'l samâ'*), Témoin céleste, cette qualification ne fait qu'accentuer l'aspect essentiel du *shâhid*, du « témoin de contemplation », médité ailleurs, chez un Rûzbehân ou un Ibn 'Arabî, et elle situe d'emblée l'originalité de l'aperception visionnaire du shaykh dans le contexte du soufisme iranien; finalement elle devrait éviter toute méprise à la psychologie, la préserver d'altérer l'idée du *shâhid* par une interprétation qui la réduise à l'idée du « Double » comme de l'*ombre*.

Pour un « fidèle d'amour » comme Rûzbehân de Shîrâz, tout visage de beauté est un témoin théophanique, parce qu'il est le miroir sans lequel l'Etre divin resterait *Deus absconditus*. Semblablement, il est significatif que chez Najm Kobrâ le « Témoin dans le Ciel » soit pressenti sous l'aspect d'un flamboiement visualisé dans le Ciel, en synchronisme avec un état d'amour intense. Entre la personne céleste du Guide de lumière et l'objet de l'amour, c'est-à-dire la personne terrestre aimée d'un amour célestiel, la connexion est celle d'une relation épiphanique, puisqu'elle va jusqu'à provoquer le symptôme visible aux yeux des sens suprasensibles, de la présence du « témoin dans le Ciel ». Comme celui-ci n'est visible aux « yeux de lumière » que dans la mesure où l'homme de lumière se libère de la gangue des ténèbres, il y a donc l'indication que l'amour célestiel est le pédagogue initiant à cette libération. C'est pourquoi l'idée du *shâhid* s'insère dans toute une doctrine de l'amour mystique, consociant l'aimé terrestre et le « témoin dans le Ciel » en sa manifestation de Guide de lumière. Bien entendu, ici encore les phénomènes ressortissent à la physiologie des « sens du suprasensible ».

« Voici, écrit Najm Kobrâ, que séjournant en Egypte, dans une bourgade riveraine du Nil, je fus épris d'un amour passionné pour une jeune fille. A longueur de jours, je restai sans prendre autant dire aucune nourriture ni aucun breuvage, si bien que la flamme d'amour prit en moi une intensité extraordinaire. Mon souffle exhalait des flammes de feu. Et chaque fois que j'exhalais un tel feu, voici que du haut du ciel également *on* exhalait du feu à la rencontre de mon propre souffle. Les deux flamboiements se conjoignaient entre le Ciel et moi. Longtemps je ne sus *qui* était là où les deux flamboiements se

(92) *Sur cette notion du shâhid, chez Rûzbehân, voir notre ouvrage* En Islam iranien..., *t. III, livre III, chap. III, V, VI, 6.*

conjoignaient. Finalement je compris que c'était mon *témoin dans le Ciel* (§ 83). » Rien ne peut mieux illustrer que cette vérification expérimentale, ce qui nous a été donné à entendre par le motif de la rejonction du « semblable avec le semblable » (*supra* IV, 4) : chaque fois que monte de toi une flamme, voici qu'une flamme descend du Ciel vers toi (93).

Une autre confession personnelle de Najm Kobrâ nous suggère de façon non moins précise la connexion constitutive de l'amour célestiel, en introduisant le motif de la *soror spiritualis*. « Je m'absentai (94), écrit-il. Voici que m'apparut un Ciel qui ressemblait au livre du Qorân. Il portait inscrites des figures quadrilatérales tracées en pointillé. Les points formaient quelques versets de la sourate *Ta-ha* (20 : 39-41) : *J'ai projeté en toi un amour de moi; j'ai voulu que tu fusses devant mes yeux lorsque ta sœur vint à passer* (95). Ayant compris ces versets, je me mis à les réciter. Et il me fut inspiré que leur signification se rapportait à une femme de ma connaissance qui portait le nom de *Banafsha* (96), tandis que son nom dans le suprasensible était *Istaftîn* (§ 160). » Ne cherchons pas le sens de ce dernier nom dans quelque dictionnaire arabe ou persan ; Najm Kobrâ peut seul nous en donner l'explication. En revenant sur le thème des Noms ésotériques portés par certains êtres dans le suprasensible (§ 176), il interprète le nom en question comme signifiant la « 'Ayesha de son temps ». Le fait que la femme terrestre porte un nom « ésotérique », c'est-à-dire qu'elle ait un *nom dans le Ciel* (un nom dans le suprasensible qui est le monde du Guide et du maître

(93) *'Aynal-Qozât Hamadânî (ob. 525/1131), le disciple préféré d'Ahmad Ghazâlî et qui eut un destin de martyr semblable à celui de Sohravardî, rapporte dans son livre des* Tamhîdât *une vision analogue : « En cette station mystique, dit-il, je vis une lumière qui émanait de l'Etre divin, et je vis simultanément une lumière qui s'élevait de moi-même. Les deux lumières se rencontrèrent et se conjoignirent, et il y eut une forme d'une telle beauté que j'en restai quelque temps ébloui (cit. F. Meier, p. 114, n. 1). » Il est significatif que 'Aynal-Qozât termine cette évocation personnelle par une allusion au célèbre* hadîth *de la vision, celui où le Prophète déclare : « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes. » Cf. notre* Soufisme d'Ibn'Arabî, *pp. 209 ss.*

(94) Ghibto : *Comme on l'a déjà fait remarquer, c'est le terme technique par lequel Najm Kobrâ désigne chacune de ses expériences visionnaires : « sorties » du monde sensible, « entrées » dans le monde suprasensible.*

(95) *Ces versets qorâniques se rapportent à l'épisode de Moïse sauvé des eaux. La manière dont les versets sont découpés et isolés s'accorde, bien entendu, au propos du visionnaire. Que les mots « j'ai projeté en toi un amour de moi » thématisent l'amour célestiel, c'est ce que donne également à entendre Rûzbehân : l'exégèse de ce verset se trouve dans le cas de Majnûn devenu « miroir de Dieu », parce que son être est devenu pure substance de l'amour* (Jasmin, § 270 in fine). *Le passage contient, en outre, un autre* leitmotiv *important chez Najm Kobrâ, celui des « livres suprasensibles » écrits par Dieu dans le Ciel. Najm connaît les titres de plusieurs d'entre eux ; il arrive qu'on puisse les lire (comme le sont ici les versets qorâniques) dans les lignes et figures que dessine la disposition des étoiles dans les Cieux de l'âme (§§ 71-72). F. Meier (pp. 134-135) évoque à ce propos le cas de la Voyante de Prévorst, de Justinus Kerner.*

(96) *Ce mot persan désigne la* violette *(la fleur et la couleur). Sur cet autre motif important des noms ésotériques ou noms célestes portés par certains êtres, cf. F. Meier, pp. 135-136.*

personnel), ce fait même indique de façon aussi discrète qu'éloquente en quoi consiste, en son essence, l'amour célestiel : la perception d'un être de beauté dans sa dimension céleste, par des sens qui sont devenus des organes de lumière, ceux-là mêmes qui sont les organes de la « personne de lumière ».

Et c'est pourquoi la doctrine d'amour de Najm Kobrâ rejoint, en son essence, la doctrine d'un Rûzbehân pour qui l'amour humain et l'amour divin ne s'opposent point l'un à l'autre à la façon d'un dilemme devant lequel le mystique devrait choisir. Ce sont deux formes d'un même amour; c'est le texte d'un seul et même livre, mais il faut apprendre à le lire (le lire avec des « yeux de lumière »). Le passage de l'un à l'autre ne consiste pas dans le transfert de l'amour d'un *objet* à un autre, car Dieu n'est pas un *objet;* Dieu est le *Sujet* absolu. Le passage d'une forme de l'amour à l'autre consiste en la *métamorphose du sujet,* du *'âshiq.* C'est à cela que tend toute la doctrine de Rûzbehân (97) aussi bien que celle de Najm Kobrâ, dont il n'y a dès lors nullement lieu de s'étonner si, pour la même raison, il ne distingue pas, comme le font les dévôts et les pieux ascètes, entre amour divin et amour humain. Car c'est la métamorphose du sujet qui résout les dissonances apparentes dans les paradoxes, les « pieux blasphèmes » des extatiques d'amour. Il arrive que s'adressant à la beauté terrestre, objet de son amour, « l'amant s'écrie : Tu es mon Seigneur! Je n'ai pas de Seigneur hormis toi! C'est là peut-être parole blasphématoire; cependant elle provient d'un état émotif, d'une contrainte intérieure, elle n'est pas consciente ni volontaire. Cette parole, ce n'est pas l'amant qui la prononce, c'est la vive flamme d'amour qui la prononce, car le feu de l'amour se nourrit de l'aimé, et l'amant ne peut dire que dans la langue inspirée du moment : Tu es ma perte au monde religieux et au monde profane; tu es mon impiété *et* tu es ma foi; tu es l'attente de ma nostalgie *et* tu es le terme de mon désir comblé; *tu es moi (anta anâ).* » La véhémence de ce lyrisme s'apaise enfin dans une longue citation de Hallâj : « Je suis dans l'émerveillement sur toi et sur moi, que tu m'anéantisses par toi à moi-même, que tu te fasses si proche de moi, que j'en vienne à penser que tu es moi (§ 81) (98). »

Ailleurs encore (§ 101), Najm Kobrâ cite un autre distique attribué à Hallâj : « Je suis celui (ou celle) que j'aime; celui (ou celle) que j'aime est moi. » C'est ce même distique que le commentateur iranien anonyme de Rûzbehân introduit en accompagnement du

(97) *Cf.* En Islam iranien, *t. III, livre III, chap. VI, 7, et notre* Introduction *au* Jasmin (supra *n. 49) avec la traduction du chapitre premier de ce livre.*

(98) Dîwân *d'al-Hallâj, éd. Louis Massignon, in* Journal Asiatique *218, 1931, n° 30. Le texte donné par Najm Kobrâ présente quelques variantes, cf. F. Meier, p. 39 du texte arabe.*

thème de Majnûn devenu le « miroir de Dieu » (99) (état de Majnûn auquel le commentateur rapporte les mêmes versets qorâniques que ceux qui furent lus par Najm Kobrâ dans les constellations du Ciel intérieur comme se rapportant à sa *soror spiritualis*, parce qu'il connaissait le nom céleste de celle-ci). C'est ce que le shaykh exprime encore en disant : « Il arrive que l'amant soit entièrement consumé dans l'amour, alors il est lui-même l'amour (§ 82). » C'est là exactement la doctrine d'Ahmad Ghazâlî (100). Lorsque l'amant est devenu la substance même de l'amour, il n'y a plus de contraposition du sujet et de l'objet, de l'amant et de l'aimé. C'est cela la métamorphose du sujet que formule l'identité néoplatonicienne de l'amour, de l'amant et de l'aimé, et c'est cela la forme divine de l'amour. Lorsque Najm Kobrâ décrit les quatre degrés ascensionnels de l'amour, c'est de cette métamorphose qu'il s'agit. Pour s'étonner qu'il ne distingue pas s'il s'agit de l'amour humain ou de l'amour divin, il faudrait rester en deçà ou en dehors de la question, ne point percevoir le sens de la concomitance vécue dans la rejonction des deux flamboiements entre Ciel et Terre, du synchronisme entre la manifestation du Témoin dans le Ciel, Guide suprasensible, Soleil du cœur, et la connaissance du nom « ésotérique », du « nom dans le Ciel », de l'aimé terrestre. C'est à cette révélation intérieure qu'aboutit ici l'initiation individuelle; ce sont les étapes qui en sont annoncées par les photismes colorés, depuis le cercle de ténèbres et la lumière bleue du moi inférieur, livré encore entièrement aux perceptions sensibles et sensuelles, jusqu'à la *visio smaragdina* du Trône s'irisant en orbes de lumière. Ce qu'il y a de commun entre la spiritualité profondément originale de Najm Kobrâ et celle de ses grands contemporains, Sohravardî, Rûzbehân, Ibn 'Arabî, se laisse ainsi pressentir.

10. *La Balance et l'Ange*

Parmi les qualifications données au Guide céleste, en liaison avec les photismes colorés, il en est une, celle de « Balance du suprasensible » *(mîzân al-ghayb)*, qui montre particulièrement

(99) Diwân, ibid, *n° 57. Cf. notre édition du* Jasmin, Glose *95, p. 170. Les deux vers sont tantôt attribués à Hallâj, tantôt à Majnûn, tantôt cités anonymement comme ils le sont par le glossateur de Rûzbehân : « Lorsque le mystique atteint la perfection en amour, dit-il, il totalise en lui-même les deux modes d'être : celui de l'amant et celui de l'aimé. Alors il s'écrie : je suis qui j'aime, et qui j'aime est moi ; nous sommes deux esprits immanents à un seul corps. » Que ces vers aient été adressés à une personne terrestre, comme en témoigne Sarrâj, cela s'accorde, loin de la contredire, à l'idée théophanique de l'amour, cf.* En Islam iranien, *t. III, livre III, chap. VI, 7.*

(100) *Ne pas confondre ce grand mystique, à l'âme de feu, avec son frère le théologien Abû Hâmid Ghazâlî. Le texte persan des* Sawânih *d'Ahmad-e Ghazâlî (ob. 520/1126)* (Aphorismen über die Liebe) *a été édité par Hellmut Ritter, in* Bibliotheca Islamica, *15, Istanbul-Leipzig, 1942. Nous en avons préparé une traduction, non encore publiée.*

l'homologie entre le Témoin céleste de Najm Kobrâ et les autres manifestations du même archétype analysées précédemment *(supra II),* nommément celle qui en est l'exemplification par excellence : la figure de Daênâ-Fravarti dans le mazdéisme zoroastrien. Le motif de la *balance* nous permet en outre de reconnaître à coup sûr *ce qu'est* l'ombre et *où* est l'ombre ; il nous impose cette tridimensionnalité du monde intérieur sans laquelle, on y a déjà fait allusion, l'orientation sur le *pôle* resterait ambivalente et ambiguë, ou plutôt n'assurerait ni n'assumerait en fait aucun *sens.*

A plusieurs reprises Najm Kobrâ insiste sur cette qualification symbolique. Toute la question sera pour nous d'interpréter correctement les indications de la *balance.* Que se passe-t-il en fait, dans le cas où il est dit que le Guide suprasensible se montre, ou plutôt se cache, sous la couleur noire, la ténèbre? « Le Témoin suprasensible, le Guide suprasensible, la Balance suprasensible : c'est ce qui se présente à toi lorsque tu clos les paupières. Selon que ce qui se présente à toi est lumière ou ténèbres, ton témoin *(shâhid)* est lumière ou ténèbres ». Ou plus exactement dit, dans ce dernier cas, tu n'as pas de témoin, pas de partenaire céleste : c'est son absence radicale. C'est pourquoi même « il est appelé *balance,* parce que par lui sont *pesés* les états de l'âme (de ton moi) quant à leur pureté ou quant à leur ternissure (101). » Comme balance, son rôle est alors d'indiquer s'il y a excédent ou s'il y a déficit dans l'état spirituel, c'est-à-dire si la lumière l'emporte sur les ténèbres ou inversement (§ 69). C'est ainsi qu'à mi-chemin de l'itinéraire mystique, s'il arrive que les deux cercles de lumière des deux yeux se montrent, c'est le signe d'un état spirituel excellent. S'ils restent cachés, cette occultation dénonce une insuffisance, une prépondérance de la nature ténébreuse. Ils peuvent en outre apparaître plus ou moins grands, ou avec plus ou moins de fréquence : toutes ces variations correspondent à un excédent ou à un déficit dans la balance (§ 70).

Les phases correspondant aux transmutations de l'âme peuvent se récapituler ainsi. Il peut y avoir au début ténèbres (c'est l'homme encore sans lumière, sans témoin, « sans Fravarti »). A mi-chemin, deux cercles de lumière, croissant ou diminuant ; au terme, visibilité totale de la personne de lumière. « Il peut arriver que cette personne

(101) *L'analogie avec la notion mazdéenne se fait sentir dans les contextes, notamment dans certaines interprétations que Najm Kobrâ donne à Bâkharzî de ses visions. Cf. le passage des* Waqâ'i al-khalwat *de ce dernier, cité par F. Meier, p. 186, et* Anhang, *p. 292, n° 16 : « A ce moment-là se montre la force de l'individualité* (qowwat al-'ayn) *que l'on appelle* soleil suprasensible, *lequel est la* balance *à peser les actes et les pensées. Chacun peut reconnaître par cette balance si son état intérieur présente un excédent ou un déficit, s'il est sain et sauf ou en voie de périr, s'il va droit ou s'il s'égare, s'il est un fidèle ou un infidèle et libertin, si son cœur est dilaté ou s'il est angoissé, si le but est proche ou s'il est encore lointain, s'il est un rejeté ou un agréé, s'il est en marche ou s'il est stationnaire, bref chacun peut discerner entre la lumière et les ténèbres. »*

(le Témoin) se présente à toi au début de l'itinéraire mystique ; mais toi, tu ne vois alors que de la couleur noire, celle d'un Nègre. Puis elle disparaît. Mais l'autre (c'est-à-dire la personne du Témoin révélée à la personne de lumière) ne te quittera plus ; ou mieux dit, tu es elle-même, car elle pénètre en toi ; elle se conjoint avec toi. Si au début elle t'apparaissait de couleur noire, c'est parce que le voile de ta propre existence ténébreuse la dissimulait. Mais lorsque tu as fait disparaître devant elle cette existence ténébreuse, le flamboiement du *dhikr* et de l'ardent désir ayant embrasé ce revêtement, alors le pur joyau est libéré de sa gangue. Aussi est-elle alors une personne toute de lumière (§ 66). »

Le texte est particulièrement dense. Il offre comme une réminiscence du motif de la robe de lumière, du *Chant de la Perle* des Actes de Thomas, tel du moins qu'il figure dans un récit symbolique de l'Encyclopédie des « Frères au cœur pur » et de Nasîroddîn Tûsî (101a). Ici, le vêtement de ténèbres une fois incendié et consumé, se laisse voir la personne de lumière. Là, le vêtement de misère et de souillure étant dépouillé au moment du retour à l' « Orient », le mystère de la robe de lumière est commenté en termes qui triomphent de la difficulté à exprimer l'*unus-ambo : deux*, distincts l'un de l'autre, et pourtant *un seul* de forme semblable. Ici également il y a distinction : le Témoin céleste peut disparaître, s'absenter, et toi rester là, sans lui. Le Témoin céleste est personne de lumière, et n'est visible que pour et par ta personne de lumière (le semblable n'est vu que par le semblable). Le disque de ténèbres, le Nègre, que le Spirituel visualise parfois au début de son itinéraire mystique, *n'est pas* le Guide céleste, le Témoin dans le Ciel. La couleur noire, la ténèbre, c'est précisément l'absence du Témoin de lumière ; la couleur noire n'est pas lui, elle est l'*ombre,* non pas son ombre à lui, mais l'ombre ahrimanienne (la négativité active) qui empêche de le voir. Cette ombre, ce n'est pas lui, c'est toi, car cette ombre est celle que projette ta *nafs ammâra,* l'âme sensuelle, ton moi inférieur. Ne voyant que cette ombre, tu ne peux voir ton Témoin céleste. Et s'il ne t'est pas présent, comment te verrait-il, comment lui serais-tu présent ? Lorsqu'il est ton Témoin, c'est que tu lui es présent ; il est le Témoin qui te contemple, tu es *son* contemplé. Mais c'est que simultanément, par là même, il t'est présent, à toi, il est *ton* Contemplé. Car il te contemple par le propre regard dont tu le contemples. Cette subtile réciprocité des rôles, chaque mystique a tenté de la formuler. Ici la double nuance du mot *shâhid,* le « témoin oculaire » qui atteste, et « celui qui est présent », aide à exprimer la situation dialogique (102).

(101 a) *Il s'agit du récit symbolique que Nasîr Tûsî développe à la fin de ses livres en persan* (Koshâyesh-Nâmeh, *inédit.).*
(102) *Cf. références ci-dessus n. 92.*

Le Témoin ne peut répondre de toi que dans la correspondance d'une co-réponse. C'est pourquoi on ne peut parler d'un *shâhid* qui n'est pas là; ce serait un « présent absent ». S'il est absent, s'il n'y a que le Nègre, c'est que tu es sans *shâhid,* sans co-répondant ni Guide personnel. Corollairement, son apparition et son degré de visibilité sont la *balance* de ce que tu es vraiment : lumière ou ténèbres, ou mélange encore. C'est par là même (et la chose est d'importance pour la structure du soufisme iranien) que la notion du *shâhid* chez Najm Kobrâ rejoint, comme on y insistait plus haut, la notion du témoin théophanique, témoin de contemplation, chez les mystiques « fidèles d'amour ».

Là même, en effet, le *shâhid* désigne l'être dont la beauté atteste la beauté divine, en étant la révélation divine elle-même, la théophanie par excellence. Comme lieu et forme de la théophanie, il atteste cette beauté au Sujet divin lui-même; parce qu'il est présent au Sujet divin comme son témoin, c'est Dieu qui se contemple soi-même en lui, contemple sa propre attestation. Lors donc que le mystique prend comme témoin de contemplation ce témoin théophanique, témoin *de* la Beauté divine, présent *à* la Beauté divine qui se contemple en lui, c'est Dieu qui se contemple soi-même dans cette contemplation du mystique dirigée sur son Témoin (103). L'idée du « Témoin dans le ciel » de Najm Kobrâ et celle du « témoin théophanique » de Rûzbehân se rencontrent dans la même attestation. Dans l'un et l'autre cas, la forme apparitionnelle change selon l'état du contemplateur. Ou bien l'homme est sans *shâhid :* il ne voit que l'ombre, la ténèbre, le « Nègre »; la forme de son amour en reste à la forme sensuelle, par incapacité de percevoir la théophanie. (De même certaines déclarations tapageuses émises de nos jours, pour prétendre que l'art n'a plus à se référer à la beauté, écrasent finalement leurs propres auteurs de tout le poids du témoignage qu'ils rendent ainsi contre eux-mêmes). Ou bien l'homme de lumière, le « joyau précieux » dégagé de sa gangue, « perçoit son semblable » : l'orbe de lumière, le flamboiement au Ciel de l'âme. Tel tu contemples le *shâhid,* tel il te contemple, et tel tu es toi-même. Ta contemplation vaut ce que vaut ton être; ton Dieu est celui que tu mérites; il témoigne de ton être de lumière ou de ta ténèbre.

Il s'agit bien là en définitive de ce que fit déjà pressentir la notion zoroastrienne de Daênâ-Fravarti : une autre dimension de l'âme, dimension d'une âme qui a un Témoin personnel « dans le Ciel », et qui est l'attestée de ce Témoin dans la mesure même où son propre être témoigne de lui et pour lui. Il serait impossible d'en rendre

(103) Ibid. ; *tout le livre du* Jasmin des Fidèles d'amour *de Rûzbehân forme un contexte à ce thème que l'on doit tout juste esquisser ici.*

compte en ne disposant que de la seule dimension familière aux représentations de la psychologie courante. La structure bi-unitaire, dont on a vu que le symbole est non pas 1+1 mais 1×1, est celle que postule la dimension de *transcendance* personnelle *individuelle,* laquelle est tout autre chose, certes, que le trans-personnel. C'est cette dimension qu'ouvre en propre l'initiation de type individuel dont on vient de reconnaître les degrés et les figures; elle ne réfère l'individualité essentielle ni à une médiation collective, ni à quelque forme religieuse socialisée ou socialisable. Selon que notre *comprendre,* notre *herméneutique,* disposera ou au contraire ne disposera pas des dimensions suffisantes, une spiritualité aussi originale que celle de Najm Kobrâ, attentive à percevoir dans les photismes colorés suprasensibles les signes de cette individuation essentielle, orientera nos recherches vers un horizon nouveau, ou au contraire se verra peut-être mutilée par une interprétation qui l'aura désorientée.

Essayons de construire le diagramme que, dès le début, nous a suggéré la triple articulation de l'âme (*supra* IV, 3). Au plan inférieur : *nafs ammâra,* le moi inférieur, la *psyché* impérative, s'annonçant dans le disque de ténèbres, le « Nègre », le nuage noir virant au bleu sombre. Au plan supérieur : *nafs motma'yanna,* l'âme pacifiée, la lumière verte, la splendeur d'émeraude et les orbes de lumière. Entre les deux : l'âme-conscience *(nafs lawwâma)* se signalant à l'aperception visionnaire par un grand soleil rouge ; elle est l'intellect *('aql);* elle est en propre la conscience. En termes de *balance :* le « témoin dans le Ciel » se manifeste dans la mesure où l'âme-conscience placée au centre, vide le « plateau » de l'âme inférieure et donne la prépondérance au « plateau » de l'âme pacifiée qui est le *cœur,* c'est-à-dire l'organe subtil que les soufis désignent par ce mot. Et c'est pourquoi il a été d'ores et déjà possible de répondre sans ambiguïté à une première question : à qui appartenait l'ombre, la couleur noire visualisée au début? Autrement dit : le « témoin céleste » aurait-il jamais pu *être* ténèbres? Non, ces ténèbres c'était ta propre nature ténébreuse, son opacité contradictoire à la transparence qui conditionne la présence réciproque de l'homme de lumière et du guide de lumière, voire la pénétration en toi de l'Image de celui-ci au point qu'il soit possible de dire que « tu es lui » (1 × 1). C'était donc ta propre ombre, ton Iblîs ou ta *nafs ammâra,* qui projetait et interposait un voile que le feu du *dhikr* a finalement embrasé et consumé ; c'est elle seule qui rendait invisible le *shaykh al-ghayb,* partenaire ou contrepartie céleste.

Mais la transmutation qui s'opère ne signifie nullement que ce soit l'ancien Iblîs, ton « Iblîs converti à l'Islam », qui soit devenu ton

shaykh al-ghayb, ton « témoin dans le Ciel ». Convertir ton Iblîs (ta *nafs ammâra)* à l'Islam, c'est la *condition pour* que le *shaykh al-ghayb* devienne visible ; ce n'est point dire qu'Iblîs soit devenu ce « témoin dans le Ciel ». Et cela, parce qu'il y a une orientation fondamentale, l'orientation polaire analysée ici au début : ou bien l'âme-conscience n'est pas libérée de son ombre, *nafs ammâra;* elle regarde vers celle-ci et par celle-ci ; alors elle ne voit que de l'ombre, *son* ombre. Ou bien l'ombre est retombée ; l'âme a accédé au degré de *nafs motma'yanna* et elle voit sa propre dimension de lumière.

Si l'on insiste pour prévenir toute confusion, c'est parce qu'une question s'annonce inévitable. La tentation serait grande, en effet, d'interpréter en termes de *conscience* et d'*inconscient,* sans plus, le schéma triadique de l'âme rappelé ci-dessus. Cependant les phénomènes d'ombre et de lumière dont le processus intérieur a été si minutieusement analysé par Najm Kobrâ et les soufis de son école, sont-ils traduisibles purement et simplement en parlant de la conscience comme de la région de la lumière, et de l'inconscient comme région de l'ombre ? L'âme-conscience *(nafs lawwâma)* est placée entre deux : entre l'âme inférieure et l'âme supérieure, à laquelle et par laquelle s'annonce le « témoin dans le Ciel », le Guide suprasensible. Comment serait-il possible de dire que ces « deux âmes » entre lesquelles est placée l'âme-conscience appartiennent toutes deux pareillement à la même région de l'*ombre?* La première est l'ombre qu'il s'agit de réduire, pour que soit restaurée la structure bi-unitaire. N'est-ce pas alors cette structure bi-unitaire, la bi-dimensionnalité de l'âme (comme syzygie de lumières), qui postule elle-même la tri-dimensionnalité de la spatialité psycho-spirituelle ?Autrement dit : la *trilogie* de l'âme (*supra* IV, 3) ne nous impose-t-elle pas au moins une orientation, une distinction de plans, à l'intérieur de l'inconscient pour en fixer la structure ? Mais comment introduire des différenciations positives à l'intérieur de ce qui est négatif et négativité ? Une décision plus grave s'imposera : tirer toutes les conséquences de notre diagramme, si nous voulons éviter la confusion, déjà dénoncée, entre les complémentaires et les contradictoires, confusion qui amènerait à interpréter la Fravarti ou le « témoin dans le Ciel » et Iblîs-Ahriman comme les manifestations complémentaires de la même Ombre.

En prévision de ces difficultés, on a notamment évité ici deux choses. En premier lieu, on a évité de référer l'idée du « témoin dans le Ciel » à ce que connote le terme allemand *Doppelgänger,* précisément à cause de l'ambiguïté, de l'ombre, dont est chargé ce terme. En fait, plutôt que d'un « double », il s'est agi ici d'une contrepartie, et d'une contrepartie céleste, transcendante ; l'idée de

ce partenaire céleste est antithétique du Double que mettent en scène certains contes fantastiques, et il ne saurait être question d'intégrer ces antithèses en un seul Tout. Aussi bien l'analyse psychologique décèle-t-elle dans ce Double la manifestation de l'inconscient personnel; il relève donc des fonctions de la psyché inférieure, c'est-à-dire de la *nafs ammâra*, l'enveloppe ténébreuse, l'ombre, que le feu du *dhikr* doit précisément incendier pour que devienne visible le Guide de lumière. Ce qui empêche la réunion de la syzygie de lumières, ne peut en être un élément constitutif.

• En second lieu, dans les quelques indications phénoménologiques esquissées çà et là, on a évité toute référence à quelque chose comme l' « inconscient collectif ». On constate en effet une certaine tendance à accentuer dans cette expression l'adjectif « collectif », au point de lui donner la consistance et les vertus d'une hypostase; ce faisant, on oublie simplement que l'effort de la psychologie analytique, en tant que thérapeutique de l'âme, tend par essence à aider ce qu'elle désigne comme processus d'individuation. Pour la même raison, il serait absurde d'expliquer le type d'initiation individuelle propre au soufisme, en le ramenant à quelque instance collective, alors que tout son effort tend à en libérer l'homme intérieur. La prédisposition à quelque chose comme le soufisme peut exister chez des individus multiples; elle n'est pas pour autant une prédisposition collective. Les obsessions du jour finiront par nous voiler tout phénomène spirituel ou culturel qui ne leur est pas conforme.

Quant à la construction du diagramme dont on entrevoyait l'urgence, il y a quelques lignes, pour que notre herméneutique dispose des dimensions suffisantes, il y aurait à développer ceci : autre chose est une anthropogonie où les forces antithétiques (le meurtrier et la victime, par exemple) objectivent une même réalité divine primordiale; autre chose, une anthropogonie situant l'homme comme un entre-deux. L'homme est un entre-deux, ange en puissance ou démon en puissance, pour la gnose ismaélienne; sa réalité eschatologique plénière n'est pas la somme de l'une et l'autre virtualité antithétique. L'homme est un entre-deux pour l'anthropogonie d'Ibn 'Arabî : placé entre l'être et le non-être, entre la Lumière et les Ténèbres, à la fois garant et garanti de part et d'autre; il garantit les Ténèbres dans la mesure où il intercepte la Lumière, mais il est le garant de la Lumière dans la mesure où il empêche les Ténèbres de l'envahir et de la dominer (104).

(104) *Ibn'Arabî,* Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya, *chap. 360 ; éd. du Caire 1329, vol. III, pp. 274 ss.*

Chez Najm Kobrâ, l'âme-conscience est également placée entre deux. Dès lors, il nous faut un diagramme superposant les plans; il n'est pas possible de se représenter qu'il y ait une zone invisible unique, inévitablement et unilatéralement située *au-dessous* de la zone visible, c'est-à-dire de la conscience. Un grand nombre de manifestations outrepassant, transgressant l'activité consciente de l'âme, sont à situer non pas au-dessous mais *au-dessus de la conscience.* Il y a une *subconscience* ou *infraconscience,* correspondant au niveau de la *nafs ammâra ;* et il y a une *surconscience* ou *supraconscience* correspondant au niveau de la *nafs motma'yanna.* Dans l'ordre physique, l'invisibilité d'un objet peut tenir à un défaut de lumière; elle peut tenir également à un excès de lumière, à l'éblouissement d'une proximité excessive. Dans l'ordre des « sens suprasensibles », ceux de la physiologie de l'homme de lumière, même chose se passe. A l'invisibilité (l'absence du *shâhid)* qui est l'ombre, la Ténèbre ahrimanienne, négation ou captation de la lumière, s'oppose l'invisibilité que les disciples de Najm Kobrâ désignent comme « lumière noire » préorigine de tout le visible, c'est-à-dire de toute lumière *(infra* V). Par là même, cette « lumière noire » est l'antithèse de la ténèbre ahrimanienne. Dans les deux cas, il y a quelque chose qui excède les limites du pouvoir de la conscience. Mais dans le premier cas, l'invisibilité, l'absence de la lumière, est le fait de la *subconscience;* dans le second cas, l'invisibilité par éblouissement, trop proche présence de la lumière, est le fait de la *surconscience* ou de la *transconscience.* Et les faits de surconscience sont des faits individuels; c'est individuellement que chaque âme doit surmonter, aussi bien que sa propre ombre, les ombres collectives.

Comme « fait modèle » parmi les faits de surconscience, il faut évoquer, bien que l'on ait abusé du mot, celui auquel réfère l'idée de *vocation* avec tout ce qu'elle comporte de mystérieux et d'impératif, d'irrationnel et d'incoercible. L'idée de vocation est peut-être la mieux à même de récapituler tout ce que suggère l'idée de l'Ange, telle que nous l'ont fait connaître le motif de Daênâ comme gloire (δόξα) et comme destin (τύχη), le motif de la Nature Parfaite de l'Hermès sohravardien, finalement le motif du « Témoin dans le Ciel », « Balance du suprasensible » (105) chez Najm Kobrâ. Dans cette récapitulation, l'idée de l'individualité essentielle et inamissible

(105) *En annexe à la note 101 ci-dessus, on évoquera ici le lien établi, dans l'iconographie chrétienne, entre le symbole ou attribut de la* balance *et l'archange Michel (dont la fête liturgique, le 29 septembre, se place également sous le signe zodiacal de la Balance). Ce motif de la pesée des âmes avait conduit le savant zoroastrien J. J. Modi à étudier comparativement la figure de l'archange Michel et celle de Mithra dans le zoroastrisme :* St Michael of the Christians and Mithra of the Zoroastrians. A comparison (Journal of the Anthrop. Soc. of Bombay, *vol. VI, pp. 237-254).*

apparaît en effet comme solidaire de l'angélologie, parce qu'elle fonde l'idée de l'Ange autant qu'elle est fondée par elle.

Ainsi fondée, l'idée de l'individualité offre une même résistance aux efforts de collectivisation et aux conceptions nominalistes. Elle préserve de l'illusion de croire qu'il suffise de sortir de l'individuel pour, en atteignant au « social », atteindre du même coup au divin, car c'est une perspective inverse qu'offre l'échelonnement des êtres au mystique qui, gravissant la montagne de Qâf jusqu'au Rocher d'émeraude, émerge successivement au-dessus et au-delà des règnes naturels, monde végétal, monde animal et espèce humaine. De degré en degré, se montre l'espèce qui ne comporte pas encore d'individus; puis l'individu coexistant avec l'espèce qui le domine; puis l'individu coexistant avec l'espèce qu'il domine. Enfin, d'ascension en ascension, le retour de l'homme de lumière à son plérôme originel, postule l'idée de l'individu sans espèce, de l'individualité archétypique, dont l'essor et la puissance, en assumant toutes les virtualités d'une espèce, font d'elle-même un exemplaire unique. L'idée d'une individualité qui est soi-même son espèce est celle de l'Ange (106); Leibniz la transposa à la notion monadique de l'âme, et c'est elle qui permet d'entendre, au sens vrai, l'idée de vocation comme relation à l'archétype. Ici même, cette spécificité de l'individualité éclose au terme de l'initiation mystique personnelle, s'annonce comme une « dualitude », la structure d'un *unus-ambo*. Bi-unité qui n'est point celle de deux contradictoires, lumière ohrmazdienne et ténèbre ahrimanienne, mais celle d'Ohrmazd et de sa propre Fravarti, deux jumeaux de lumière, l' « âme pacifiée » et son « témoin dans le Ciel », Hermès et sa Nature Parfaite, Phôs et son guide de lumière, conscience et *surconscience*. « Et c'est lumière sur lumière ».

(106) *Toutes ces connexions ont été admirablement pressenties dans un petit livre avec lequel nous sommes loin d'être d'accord à chaque page, mais pour lequel nous voulons dire ici notre sympathie, parce qu'il est un des rares traités d'angélologie écrits de notre temps et parce qu'une audace généreuse l'inspire le plus souvent : Eugenio d'Ors,* Introducción a la vida angélica, cartas a una soledad. *Buenos-Aires 1941, notamment pp. 37-40 et 62-63.*

Chapitre V

Lumière noire

1. *Lumière sans matière*

Par essence, ce qui vient d'être désigné comme « surconscience » (*sirr, khafî*, dans la terminologie soufie), ne peut être un phénomène collectif. C'est toujours quelque chose qui éclôt au terme d'un combat dont le protagoniste est l'individualité spirituelle. On ne passe pas collectivement du sensible au suprasensible, car ce passage c'est l'éclosion et l'épanouissement de la personne de lumière. Une confraternité mystique en résultera sans aucun doute, mais elle ne lui préexiste pas (Hermès pénètre seul dans la chambre souterraine, sur les indications de sa Nature Parfaite, *supra* II, 1). Cette éclosion progressive, on l'a vu, se signale par certaines « lumières théophaniques » s'appropriant à chaque cas. L'appropriation de ces lumières, la détermination de leur degré de présence par et pour leur « témoin », c'est cela même que thématise le motif du *shâhid* (107). Par cette solidarité syzygique est conditionnée la « surindividualité » du mystique, c'est-à-dire la dimension transcendante de sa personne. Une fois le seuil franchi, la perspective s'ouvre sur les péripéties d'une histoire secrète, les étapes de l'itinéraire spirituel, avec les périls et les triomphes de la personne de lumière, les occultations et les émergences de son *shâhid*. Les suivre dans le détail, jusqu'à la limite, serait mettre en œuvre tout le soufisme iranien dont on se bornera à signaler encore ici quelques traits essentiels empruntés à trois ou quatre grands maîtres. La dimension de la surconscience s'annonce symboliquement par la « lumière noire » : celle-ci constitue chez Najm Râzî et chez Mohammad Lâhîjî la suprême étape spirituelle ; chez Semnânî elle marque l'étape initiatique la plus périlleuse, celle qui précède immédiatement l'ultime théophanie qui s'annonce dans la lumière verte. De toutes manières, il y a, de par leur contiguïté, entre la *visio smaragdina* et la « Lumière noire », des interférences d'une signification capitale.

C'est l'idée de « lumière noire » (persan *nûr-e siyâh)* qui principalement nous impose de distinguer entre deux dimensions dont ne rendrait point compte un inconscient unidimensionnel ou indifférenciable. Dans la mesure où il arrive au langage mystique de « symboliser avec » l'expérience physique, il semble que celle-ci

(107) *C'est un corollaire du motif de la connaissance du semblable par le semblable ; que les théophanies des Noms et des Attributs soient toujours et essentiellement en correspondance avec l'état spirituel de celui à qui elles se montrent, c'est un motif aussi fondamental chez Rûzbehân que chez Ibn 'Arabî.*

illustre au mieux l'idée d'une polarité non pas tant entre la conscience et l'inconscient, qu'entre une surconscience et une subconscience. Il y a une obscurité qui est la matière, et il y a une obscurité qui est l'absence de matière. Les physiciens distinguent entre le *noir* de la matière et le *noir* de la stratosphère (108). D'une part, il y a le *corps noir;* c'est le corps qui absorbe toutes les lumières sans distinction de couleurs ; c'est ce que l'on « voit » dans un four obscur. Lorsqu'on le chauffe, il passe du noir au rouge, puis au blanc, puis au rouge-blanc. Toute cette lumière est la lumière absorbée par la matière et réémise par elle. Telle aussi la « parcelle de lumière » (l'homme de lumière, φώς - φῶς) absorbée dans le puits obscur (*nafs ammâra, supra* III, 3), selon Najm Kobrâ et Sohravardî, et que le feu du *dhikr* contraint à la libérer, à la « réémettre ». Cela, c'est le corps noir, le puits ou four obscur, le « Nègre » ; c'est la ténèbre d'en-bas, l'infraconscience ou subconscience. D'autre part, il y a une lumière sans matière, non plus donc la lumière qui devient visible parce qu'une matière prédonnée l'absorbe et la restitue dans la mesure où elle l'a absorbée. Ténèbre d'en-haut, c'est le noir de la stratosphère, l'espace sidéral, le Ciel noir. En termes de mystique, elle correspondrait à la lumière de l'En-soi divin *(nûr-e dhât)*, lumière noire du *Deus absconditus,* le Trésor caché qui aspire à se révéler, « à créer la perception pour y être soi-même l'objet de sa perception », et qui ne peut ainsi se manifester qu'en se voilant à l'état d'objet. Cette ténèbre divine ne se rapporte donc pas à la ténèbre d'en-bas, celle du corps noir, l'infraconscience *(nafs ammâra)*. Elle est le Ciel noir, la Lumière noire en laquelle s'annonce à la surconscience l'ipséité du *Deus absconditus.*

Il nous faut alors une métaphysique de la Lumière dont les voies seront tracées par l'*expérience spirituelle* des couleurs chez les mystiques, nommément, dans le cas présent, chez les soufis iraniens. Leur aperception visionnaire des lumières colorées postule une idée de la *couleur pure* consistant en un *acte de lumière* qui actualise sa propre matière, c'est-à-dire qui actualise en degrés différenciés la potentialité du « Trésor caché » aspirant à se révéler. Plus sûre et plus directe que toute autre est la référence qui nous reporte à la distinction établie dans un des grands Récits mystiques d'Avicenne, signalée ici dès le début, entre les « Ténèbres aux abords du *pôle* » et les Ténèbres qui règnent à l' « extrême-occident » de la matière. Cette dernière, c'est celle dont la physique décrit le comportement à l'égard de la lumière ; ce sont les forces d'obscurité qui retiennent la lumière, s'opposent à son passage, celles de l'objet noir qui l'absorbe et que désigne, dans la « théosophie orientale » de Sohravardî, le

(108) *Voir l'excellent article de Jean-Louis Destouches,* L'ombre et la lumière en physique, *dans le volume* Ombre et Lumière, *publié par l'Académie septentrionale, Paris 1961, pp. 15-20.*

vieux terme iranien caractéristique de *barzakh* (écran, barrière). Les Ténèbres « aux abords du *pôle* » sont en revanche la région de la « Lumière noire », celle qui préexiste à toute matière qu'elle actualisera elle-même pour s'y recevoir et y devenir lumière visible. C'est entre la lumière noire du pôle et l'obscurité du corps matériel noir que s'instaure l'antithèse, et non pas simplement entre la lumière et l'obscurité de la matière. Entre le corps noir matériel (typifié, par exemple, dans la *nafs ammâra)* dont la lumière cherche à s'évader, et la lumière noire prématérielle (celle de l'Ipséité divine) s'étend en hauteur tout l'univers des lumières qui, dans leur actualité de lumières, sont faites couleurs, à l'état de vie et de substantialité autonomes.

Puisque tout leur effort tend à les exempter d'une matière qui serait étrangère à leur acte et dont il arrive qu'elles tombent captives (*cf. infra* VI, 1, le sens de la peinture manichéenne et de son influence sur la miniature persane), elles n'ont pas même, pour *être* couleurs, à se stabiliser à la surface d'un objet qui serait leur prison. Il faut se représenter ces lumières, faites couleurs dans leur acte même de lumière, comme se créant à elles-mêmes, de par leur vie propre et leur propre nature, leur forme et leur espace (cette *spissitudo spiritualis*, pour reprendre une expression de Henry More, qui est le lieu des perceptions suprasensibles décrites par Najm Kobrâ et ses disciples). Les lumières pures (formant, chez Sohravardî, un ordre double : longitudinal et latitudinal, les « Mères » et les archétypes) sont, dans l'*acte de lumière* qui les constitue, constitutives de leur propre forme théophanique *(mazhar)*. Les « actes de la lumière » (photismes, *ishrâqât*) en actualisent les réceptacles qui la rendent visible. La « lumière sans matière » s'entend ici de la lumière dont l'acte actualise sa propre matière (selon Sohravardî encore, ce ne sont jamais les corps matériels qui sont les raisons suffisantes des propriétés qu'ils manifestent). Par rapport à la matière du corps noir, investie des forces d'obscurité, ténèbre ahrimanienne, cela équivaut sans doute à une immatérialisation. C'est, plus exactement, la matière à l'*état subtil (latîf)*, « éthérique », acte de la lumière, non pas antagoniste de la lumière ; c'est l'incandescence du *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl)*, monde des figures et des formes autonomes', Terre céleste de Hûrqalyâ « qui sécrète soi-même sa propre lumière ». « Voir les choses en Hûrqalyâ », comme diront certains shaykhs soufis, c'est les voir en cet état que peut seule expérimenter la perception des « sens suprasensibles » (*supra* IV, 7). Cette perception n'est pas une impression passivement reçue d'un objet matériel, mais activité du sujet, c'est-à-dire conditionnée par la physiologie de l'homme de lumière. Ici se fera spontanément la rencontre avec la doctrine gœthéenne des « couleurs physiologiques » (*infra* VI, 2).

Nous apprendrons encore (*infra* V. 3) que la « lumière noire » est celle de l'Ipséité divine en tant que lumière révélante, qui *fait voir*. Précisément ce qui *fait voir*, c'est-à-dire la lumière comme *sujet* absolu, ne peut en aucun cas devenir *objet* visible. C'est en ce sens que la Lumière des lumières *(nûr al-anwâr)*, celle par qui toutes les lumières visibles sont faites lumières, est à la fois lumière et ténèbres, c'est-à-dire visible par ce qu'elle *fait voir*, mais invisible soi-même. Dès lors aussi, lorsque l'on parlera de la couleur comme mélange de la lumière avec l'obscurité, il n'y aura pas à l'entendre d'un mélange avec l'ombre ahrimanienne, fût-elle simplement celle de l'objet noir. C'est au niveau du plus transparent des corps que font éclosion les sept couleurs. Ce mélange est à entendre du rapport de l'acte de lumière à la potentialité infinie qui aspire à se révéler (« J'étais un trésor caché, j'ai voulu être connu »), i.e. de l'acte épiphanique à la nuit de l'*Absconditum*. Mais cette nuit divine est l'antithèse de la ténèbre ahrimanienne ; elle est la source des épiphanies de la lumière que, postérieurement, la ténèbre ahrimanienne cherche à engloutir. Le monde des couleurs à l'état pur, les orbes de lumière, c'est l'ensemble des *actes* de cette Lumière qui les fait lumières et ne peut soi-même se manifester que par ces actes, sans jamais être visible soi-même. Et tous ces réceptables, ces formes théophaniques qu'elle crée dans ces actes mêmes qui la manifestent, sont toujours en corrélation avec l'état du mystique, i.e. avec l'activité de la « parcelle de lumière » dans l'homme qui cherche à retrouver sa semblable (108a). Peut-être entrevoit-on la corrélation qui impose d'une part de distinguer entre la *surconscience* et la *subconscience*, et d'autre part entre la *lumière noire* et le noir de *l'objet noir*. C'est toute *l'orientation* que l'on aura cherché à fixer dans le présent essai, — en termes bien imparfaits, on en convient.

2. *Doctrine des photismes chez Najm Râzî (1256)*

Najm Râzî (109), disciple direct de Najm Kobrâ, est l'auteur d'un traité de mystique en persan, couramment pratiqué encore de nos jours dans le soufisme iranien, dont les chapitres qui ressortissent

(108 a) Il convient encore de penser ici à la corrélation entre les actes de lumière ou d'illumination (ishrâqât) *et les actes de contemplation* (moshâhadât) *dans la cosmogonie de Sohravardi.*

(109) *Najmoddîn 'Abdollah ibn Mohammad ibn Shâhâwar Asadî Râzî, surnommé Dâyeh (ob. 654/1256), l'un des douze grands disciples que, selon une tradition, Najm Kobrâ agréa nommément (voir texte de Hosayn Xwârezmî cit. in F. Meier, p. 44, n. 1) ; vécut ensuite à Hamadan ; devant l'invasion mongole se replia à Ardabîl (berceau de la dynastie safavide, à l'actuelle frontière russo-iranienne, ouest de la Mer Caspienne), puis en Asie Mineure ; relations avec Sadroddîn Qonyawî et le cercle de Jalâl Rûmî. Enseveli à Baghdâd. Son principal ouvrage de mystique, outre un commentaire qorânique, est cité ci-dessous.*

particulièrement à notre propos, traitent des aperceptions visionnaires *(moshâhadât)* et des dévoilements du suprasensible *(mokâshafât)* (110). Leur *leitmotiv* distingue entre les théophanies ou apparitions de lumières divines qui sont celles des « Lumières de Majesté », et les théophanies qui sont celles des « Lumières de Beauté ». Majesté (c'est-à-dire rigueur, sublimité inaccessible) et Beauté (fascination, attirance, affabilité) : ce sont les deux grandes catégories d'attributs qui réfèrent respectivement à l'Etre divin comme *Deus absconditus* et comme *Deus revelatus*, la Beauté étant la théophanie, l'auto-révélation divine par excellence (111). En fait, elles sont inséparables et interfèrent l'une avec l'autre : il y a la Majesté inaccessible de la Beauté, et il y a la Beauté fascinante de la Majesté inaccessible. Elles interfèrent même au point que Najm Kobrâ, en comparant leur rapport à celui du masculin et du féminin, perçoit en elles une interférence correspondant à un échange mutuel des attributs du masculin et du féminin (§ 4). Et pour suggérer que leur syzygie est nécessaire à la naissance de l'individualité spirituelle, il cite ce propos du soufi Abû-Bakr Wâsitî : « L'attribut de Majesté et l'attribut de Beauté interfèrent; c'est de leur union que l'Esprit prend naissance. Le fils est une allusion à la réalité partielle; le père et la mère, une allusion à la réalité totale (§ 65). » Pour Najm Râzî, les photismes, lumières pures et lumières colorées, réfèrent aux attributs de Beauté; la « lumière noire » réfère aux attributs de Majesté. La « physiologie de l'homme de lumière » se trouvera esquissée concuremment avec la théorie des « dévoilements du suprasensible. »

Tout d'abord, en règle générale, la capacité de percevoir les lumières suprasensibles est en fonction de cette polissure qui amène le *cœur* à l'état de parfait miroir et qui est principalement l'œuvre du *dhikr*. Au début ces lumières se manifestent comme des fulgurations, des éclairs fugitifs. Plus devient parfaite la transparence (la « spécularité ») du miroir, plus elles grandissent, gagnent en durée, se diversifient, jusqu'à manifester la forme d'entités célestes. En règle générale également, la source où prennent figure ces Lumières est l'entité spirituelle du mystique, sa *rûhânîyat,* celle-là même, nous l'avons vu (*supra* II, 1), que Sohravardî et les hermétistes désignent comme la Nature Parfaite, l'« Ange » du philosophe. Mais il y a en outre à considérer ceci : chaque état spirituel, chaque fonction, chaque sentiment, chaque acte, a son entité-spirituelle, son « Ange », se manifestant dans la lumière qui lui est propre. La prophétie *(nobowwat),* l'Initiation *(walâyat),* les esprits des Initiés *(Awliyâ),* les

(110) *Ce sont les chapitres XVIII et XIX du* Mirsâd al-'Ibâd, *éd. Shamsol-'Orafâ, Téhéran 1312 h.s. (= 1352 h.l. = 1933 A. D.), pp. 165-173.*

(111) *Sur ces deux catégories d'attributs divins, cf. ci-dessus n. 64 remarques à propos du titre du traité de Najm Kobrâ.*

grands shaykhs du soufisme, le Qorân, la profession d'islâm, la fidélité de la foi *(îmân)* (112), voire chaque forme de *dhikr,* chaque forme de service divin et d'adoration, chacune de ces réalités s'exprime dans une lumière qui lui est propre.

Dans la description que donne notre auteur, des phénomènes suprasensibles de lumière pure, on relève en bref ceci : éclairs et fulgurations fugitives ont le plus souvent pour origine les actes liturgiques (la Prière, l'ablution rituelle, etc.). Une lumière à l'éclat prolongé sera celle du Qorân ou du *dhikr.* Il peut se produire une visualisation du célèbre verset de la Lumière (24 : 35) : « L'image de Sa lumière est celle d'une Niche dans laquelle il y a une lampe, la lampe est sous un verre... » Ici, la « Niche aux lumières » manifeste une lumière de la prophétie ou bien de la qualité initiatique du shaykh. Cierges, lampes et tisons ardents manifestent les différentes formes de *dhikr,* ou bien sont un effet de la lumière de gnose. Toutes les formes d'astres qui se montrent aux Cieux du cœur *(âsmân-e del)* sont, comme chez Najm Kobrâ, des lumières qui manifestent l'Ange, c'est-à-dire l'ésotérique du Ciel astronomique qui en est l'homologue *(bâtin-e falak).* Selon le degré de pureté du cœur, l'astre peut être vu sans son Ciel ou bien avec son Ciel; dans ce dernier cas, le Ciel est la « masse astrale subtile » du cœur, tandis que l'astre est la lumière de l'Esprit. Les figures constellées manifestent les *Animae caelestes.* Soleil et Lune peuvent apparaître en positions diverses dont chacune a sa signification. La pleine lune au Ciel du cœur manifeste les effets de l'initiation correspondant au degré de l'initiation lunaire *(walâyat-e qamarîya);* le Soleil manifeste ceux de l'initiation solaire ou totale *(w. kollîya).* Plusieurs soleils sont une manifestation des Initiés parfaits *(Awliyâ-e kollî).* Soleil et Lune contemplés ensemble sont la manifestation conjointe de la forme du shaykh et de celle de l'initiateur absolu (113). Soleil, Lune et astres peuvent apparaître

(112) *Il y a une distinction théologique importante entre les deux notions d'*islâm *et d'*îmân, *la seconde étant la perfection de la première. En théologie shî'ite,* îmân, *la foi (comme fidélité et* fiance*) implique l'adhésion du cœur à la personne des saints* Imâms *comme* Awliyâ, *initiateurs au sens caché des révélations prophétiques; la foi intégrale, au sens shî'ite, suppose la triple* shahâdat *(ci-dessus n. 74).*

(113) Walî-e motlaq. *En terminologie shî'ite, la* walâyat *est prérogative de l'Imâmat, charisme de l'Imâm comme* walî, *y compris l'Imâm de notre temps qui est caché et invisible (cf.* supra *III, 2 et 3, et* infra *VI, 2). Il est impossible de discuter ici des rapports entre la terminologie shî'ite et celle du soufisme comme tel, ni des présuppositions shî'ites, au moins latentes, de toute théosophie où intervient la notion de* walâyat. *Bien entendu, les soufis shî'ites ont une opinion précise sur ce point et sur l'usage extensif du terme* Awliyâ. *On relèvera ici l'insistance sur les symboles du Soleil et de la Lune, qui dans la symbolique générale sont les figures respectives du masculin et du féminin. En gnose shî'ite ismaélienne (où l'expression* dâ'i-e motlaq *n'est pas sans rappeler l'expression ici en question), l'Imâm comme initiateur au sens caché, dispensateur de la « lumière de la* walâyat *», est représenté comme « mère spirituelle » des adeptes. Fâtima, fille du prophète et mère des saints Imâms, est le « confluent des deux lumières », celle de la prophétie et celle de l'initiation. En gnose shî'ite duodécimaine, la* walâyat *solaire est celle de l'Imâm, la* walâyat *lunaire celle des adeptes (Lâhijî,* op. cit. infra *n. 118, pp. 316-317), cf.* En Islam iranien..., *t. I, livre I, chap. VI, 2 et t. IV, livre VII, chap. I, 3.*

comme immergés soit dans la mer, soit dans une eau courante ou au contraire immobile, parfois dans un puits. Tous les mystiques y reconnaissent les lumières de leur « entité-spirituelle ». Ces immersions en transparence annoncent l'extrême pureté du cœur, l'état de l'« âme pacifiée » qui, à la limite, permettra aux rayons des Lumières divines de transparaître à travers tous les voiles. Tel est le sens de ce verset de la sourate de l'Etoile : « Le cœur ne dément pas ce qu'il a vu (53 : 11) », sens mystique qui sanctionne les visions du Prophète (« Mon cœur a vu mon Seigneur sous la plus belle des formes ») et les théophanies qui s'offrirent à Abraham et à Moïse.

Najm Râzî le sait : quelqu'un demandera peut-être si toutes ces théophanies ont *lieu* dans le monde ésotérique intérieur, ou bien dans le monde extérieur, exotérique. Sa réponse est que quiconque pose une question de ce genre, reste en-deçà de la situation réelle où les deux mondes se rejoignent et coïncident. D'une part, il arrive que la perception suprasensible soit éveillée et provoquée à l'occasion d'une perception sensible; entre le sensible *(hissî)* et le suprasensible *(ghaybî),* l'exotérique *(zâhir)* et l'ésotérique *(bâtin),* il y a synchronisme et symbolisme ; tels sont même les fondement et critère de l'aperception visionnaire. D'autre part, il arrive que sans organe sensoriel ni support physique, se produise une perception directe du suprasensible par l'organe du cœur *(cf. supra* IV, 1, *aura* et perception aurique). Dans l'un et l'autre cas cet organe (avec l'énergie spirituelle de l'*Imaginatrice*) opère une transmutation du sensible pour le percevoir « en Hûrqalyâ », au plan du *mundus imaginalis,* le monde *imaginal* « où le corporel devient esprit, où le spirituel prend corps » (« notre méthode est celle de l'alchimie », disait Najm Kobrâ) (114). Tel est le sens que dégage l'herméneutique spirituelle du verset de la Lumière : « Dieu est la lumière des Cieux et de la Terre (24 : 35) », car, en réalité et au sens vrai, ce qui *manifeste* (c'est-à-dire la lumière) et ce qui *est manifesté* (la forme théophanique, *mazhar*), ce qui voit et ce qui est vu, c'est l'Etre divin lui-même. « Lorsque l'on aura compris mystiquement le sens de l'exclamation abrahamique : *Ceci est mon Seigneur,* — alors le sensible et le suprasensible, l'exotérique et l'ésotérique, l'apparent et le caché, seront une seule et même chose. »

Semnânî percevra dans un autre verset qorânique (41 : 53) le principe même de l'intériorisation de toute donnée extérieure en un événement de l'âme, intériorisation reconduisant le temps historique physique *(zamân âfâqî)* au temps intérieur psychique *(zamân anfosî).* C'est le terme final vers lequel convergent toutes les voies mystiques; c'est la demeure spirituelle où le regard de celui qui contemple la

(114) *Cf. référence* supra *n. 47.*

beauté du Témoin de contemplation *(shâhid),* dans le miroir qui est l'œil intérieur, l'œil du cœur, n'est pas autre que le regard même de ce Témoin : « Je suis le miroir de ton visage; c'est par tes yeux à toi, que je contemple ton visage. » Le Contemplé est le Contemplant, et réciproquement (115); nous avons déjà tenté ici d'approcher le secret de cette réciprocité mystique, dont le paradoxe ne peut mieux s'exprimer qu'en termes de lumière. Najm Râzî pousse la tentative jusqu'à la limite : « Si la lumière s'élève dans le Ciel du cœur en prenant la forme d'une lune ou de plusieurs lunes illuminantes, les deux yeux se ferment à ce monde-ci et à l'autre. Si cette lumière s'élève et que dans l'homme intérieur entièrement pur elle atteigne au degré du soleil ou de plusieurs soleils, le mystique ne connaît plus ni ce monde-ci ni l'autre, il ne voit plus que son propre Seigneur sous le voile de l'Esprit; alors son cœur est lumière, son corps subtil est lumière, son enveloppe matérielle est lumière, son ouïe, sa vue, sa main, son extérieur et son intérieur, sont lumière, sa bouche et sa langue sont lumière. » Et y aurait-il un autre signalement de l'« homme de lumière »?

Les photismes de lumière pure ainsi décrits, correspondent à l'état du cœur qui est celui de l'« âme pacifiée ». Les photismes colorés décrits maintenant par Najm Râzî, s'échelonnent depuis le moment où l'individualité spirituelle se dégage en triomphant du moi inférieur *(ammâragî)*, et, en accédant au degré de la conscience *(lawwâmagî)*, s'achemine au degré de l'âme pacifiée, seuil de l'Au-delà (*supra* IV, 3). Le mystique entre alors dans la première vallée suivant un itinéraire qui, d'étape en étape successivement repérée par la visualisation des lumières colorées, le conduira jusqu'à la septième vallée, celle de la « lumière noire ». Mais ici il importe de relever certains traits par lesquels transparaît l'originalité respective des maîtres du soufisme iranien (ignorant la rigidité immuable d'une certaine « tradition » dont l'idée a été construite de nos jours en Occident). Tandis que chez Semnânî les lumières colorées seront rapportées respectivement aux *sept* centres ou organes de la physiologie subtile *(latîfa)*, chez Najm Râzî elles sont rapportées simplement à des états spirituels. C'est à propos des « dévoilements du suprasensible » que Najm Râzî esquissera une « physiologie » des organes subtils dont le nombre est limité chez lui à *cinq*. En outre, la gradation et l'échelonnement des lumières colorées présentent un ordre tout différent chez l'un et l'autre maître.

Chez Najm Râzî, les couleurs visualisées par les sens suprasensibles s'échelonnent dans l'ordre suivant. Au premier degré, la

(115) *Cf. références* supra *n.* 92.

lumière visualisée est la *lumière blanche ;* elle est le signe d'*islâm.* Au deuxième degré, est visualisée la *lumière jaune;* elle est le signe de la fidélité de la foi *(îmân).* Au troisième degré, la *lumière bleue foncée (kabûd)*; elle est le signe de la bénévolence *(ihsân).* Au quatrième degré, la *lumière verte;* elle est le signe de la quiétude de l'âme (l'âme pacifiée, *motma'yanna).* La perception de la lumière verte s'accorde ainsi quant à la signification, sinon quant au rang, avec celle de Najm Kobrâ (sur celle de Semnânî, *infra* IV, 1). Au cinquième degré, la *lumière bleue azur;* elle est le signe de la ferme assurance *(îqân).* Au sixième degré, la *lumière rouge;* elle est le signe de la gnose mystique, connaissance « théosophale » (chez Najm Kobrâ, couleur du *Noûs,* ou Intelligence active). Au septième degré, la *lumière noire (nûr-e siyâh)*; elle est le signe de l'amour passionné, extatique.

Les six premiers degrés correspondent ainsi aux lumières que Najm Râzî qualifie comme lumières de l'attribut de Beauté, lumières théophaniques qui *illuminent.* La « lumière noire » est celle de l'attribut de Majesté qui *embrase* l'être du mystique; elle ne se contemple pas; elle donne l'assaut, envahissante, anéantissante, puis anéantissant l'anéantissement. Elle brise la « théurgie suprême » *(talasm-e a'zam)* c'est-à-dire l'appareil de l'organisme humain; le terme est par ailleurs caractéristique du lexique de Sohravardî. Leur conjonction est pourtant essentielle (cf. le texte de Wâsitî cité ci-dessus); aussi bien est-ce la Majesté inaccessible qui se révèle dans la Beauté attirante, et la Beauté qui *est* la Majesté révélée. Mais cette révélation présuppose une forme, un réceptacle *(mazhar)* qui la reçoive. Najm Râzî déclare que partout où tu regardes dans les deux mondes, il y a lumière et ténèbres, et c'est la raison pour laquelle, dans le cas de la lumière et des ténèbres, le Qorân (6 : I) parle non pas d'une création ou d'un état créé *(khalqîyat),* mais d'une instauration primordiale *(ja'lîyat,* conditionnant l'existenciation même de l'être). Lumière et ténèbres ne sont pas des choses à côté des choses, mais des catégories des choses. Mais alors cette orientation préalable nous préservera de confondre la Nuit divine, abscondité de l'Essence qui fait se révéler la lumière, et la ténèbre d'en-bas, la ténèbre démoniaque, celle qui capte et retient prisonnière la lumière. Celle-ci ne manifeste pas la lumière; elle la restitue sous la contrainte. Mais si toute lumière qui s'en libère est visible comme lumière, si dès lors il lui faut une « matière », un réceptacle qui conditionne cette visibilité c'est que cette matière n'est pas celle de la ténèbre d'en-bas. Ici se fait sentir l'importance, maintes fois rappelée déjà, du monde de matière subtile, *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl),* dans la cosmologie que professent tous nos Spirituels. « Matière subtile » sont les Cieux ésotériques du cœur, la « masse astrale » du cœur, etc.

C'est par cette « matière » que se produisent les phénomènes suprasensibles de lumières colorées, parce qu'elle est l'acte même de la lumière, non pas son antagoniste. La Nuit divine *(Deus absconditus)* comme source et origine de toute lumière *(Deus revelatus)*, ce n'est pas la composition du démoniaque et du divin. Mais il arrive à cette lumière divine, une fois révélée, de tomber captive de la ténèbre ahrimanienne. C'est le drame qu'a admirablement décrit la cosmologie manichéenne, le drame toujours actuel, aux variantes inépuisables, jusques et y compris la confusion du social avec le divin.

Quant à la théorie des *organes subtils* chez Najm Râzî, tout en différant de celle de Semnânî, elle l'annonce. La théorie procède essentiellement de la tradition *(hadîth)* qui énonce : « Dieu a 70000 voiles de lumière et de ténèbres; s'il les dévoilait, les éclats de sa Face incendieraient tout ce que rencontrerait son regard. » Ces voiles, c'est l'ensemble de tous les univers sensibles et suprasensibles *(molk* et *malakût, shahâdat* et *ghaybat)*. Le chiffre qui en fixe *qualitativement* le nombre, suivant la tradition ci-dessus, est de 70000. Mais il y a des variantes ; certaines traditions font état de 18000 mondes, d'autres de 360000 mondes (116). Or, tous ces mondes sont existants à l'intérieur de l'homme, dans son être subtil ou ésotérique *(nahân = bâtin)*, lequel comporte autant d'« yeux » qu'il existe de ces mondes; c'est par ces yeux qui leur correspondent, qu'il perçoit respectivement chacun de ces mondes, en vivant chaque fois l'état spirituel où ce monde s'épiphanise à lui. Ainsi possède-t-il 70000 « yeux », parmi lesquels les cinq sens externes attachés aux réalités corporelles de la matière sensible, les cinq sens internes, les cinq énergies de la physiologie organique; mais ce n'est là, on le pressent, qu'une très faible part des énergies de l'homme intégral, lequel dispose des « sens suprasensibles ». Aussi bien le terme de *mokâshafât*, « dévoilements », Najm Râzî nous le rappelle, n'est-il jamais employé par les soufis pour les objets de perception ressortissant aux trois catégories de facultés qui viennent d'être mentionnées; le terme ne s'emploie que pour les réalités suprasensibles. Il implique donc *eo ipso* l'idée de dévoilements du suprasensible se produisant pour le *sâhib-e kashf*, terme qui à son tour ne peut mieux se traduire que par « clairvoyant ».

(116) *Il s'agit ici des plans ou univers d'une cosmographie transcendante, tandis que les 18000 mondes désignent, en gnose ismaélienne, les univers qui se succèdent de cycle d'épiphanie* (dawr al-kashf) *en cycle d'occultation* (dawr al-satr), *ou d'une religion à une autre, d'une civilisation à une autre. Chacun d'eux forme un univers séparé, et c'est seulement de chacun d'eux qu'il est possible de dire que ce monde a eu un commencement (cf. Nasîr Tûsî,* Tasawworât, *p. 48 du texte persan). Le chiffre de 360 000 réfère à un mégacycle* (Kawr, Αἰών) *et concurremment aux 360 degrés de la Sphère; cf. chez Rûzbehân le nombre de 360, chiffre des Initiés qui sont de période en période les « yeux » par lesquels Dieu regarde le monde. Quant au chiffre de 70, cf.* En Islam iranien, *t. III, livre III, chap. III. Sur le thème des 18000 mondes dans la Kabbale, voir Gershom Scholem,* Les origines de la Kabbale, *pp. 476, 490.*

Lorsque le « clairvoyant » s'engage dans l'itinéraire mystique *(tarîqat),* en suivant les règles du combat spirituel sous la direction du maître d'initiation *(walî)* et du shaykh, il passe successivement par tous ces voiles ; à chaque station *(maqâm)* s'ouvre en lui l'œil intérieur qui correspond à celle-ci, et il perçoit tous les modes d'être ou états spirituels qui y sont relatifs. Cette perception s'effectue par les facultés suprasensibles ou organes de la physiologie subtile du « clairvoyant », lesquels, à chaque génération, sont impartis à un petit groupe d'humains. A la différence de Semnânî qui comptera sept organes subtils ou *latîfa,* Najm Râzî n'en compte que cinq : l'intellect, le cœur, l'esprit, la surconscience *(sirr)* et l'*arcanum* ou transconscience *(khafî).* Chacune de ces facultés suprasensibles perçoit son propre monde ; c'est pourquoi l'on parlera de dévoilement à l'intellect *(kashf-e 'aqlî,* la plupart des philosophes ne sont pas allés au-delà) ; dévoilement au cœur *(mokâshafât-e del,* visions des diverses lumières colorées) ; dévoilement à l'esprit *(m. rûhî,* assomptions célestes, visions d'anges, perception du passé et de l'avenir en leur état permanent) ; dévoilement enfin à la surconscience et à l'*arcanum.* Là, « le temps et l'espace de l'Au-delà » se montrent ; ce qui était vu de ce côté-ci, est vu de par l'autre côté. Et tous ces organes sont intermédiaires les uns à l'égard des autres, chacun transmettant à son suivant ce qui lui est dispensé et dévoilé, et son suivant le reçoit sous la forme qui lui est propre ; plus le mystique progresse dans les sept degrés du cœur en conformant son être aux *moribus divinis (takhalloq bi-akhlâq Allâh),* plus se multiplient pour lui ces dévoilements.

3. *La lumière noire dans la « Roseraie du Mystère »*

Le long poème persan qui porte le titre de *Golshan-e Râz* (la Roseraie du Mystère), comprenant environ 1500 distiques, est l'œuvre de Mahmûd Shabestarî (117). C'est un ouvrage qui n'a point cessé d'être très lu en Iran jusqu'à nos jours, mais sa concision extrême (l'auteur y répond à un ensemble de questions posées par un de ses amis, concernant les hautes doctrines du soufisme) a motivé la composition de très nombreux commentaires. Parmi ceux-ci, l'un des plus complets, le plus couramment pratiqué aussi en Iran, est celui de

(117) *Mahmûd Shabestarî, grand shaykh mystique d'Azerbaïdjan, vécut principalement à Tabriz et mourut en 720/1320, à l'âge de 33 ans, à Shabestar où sa tombe subsiste encore. Son grand poème fut motivé par les questions de Mîr Hosaynî Sâdât Harawî. Il est significatif que les deux personnages soient regardés par les Ismaéliens comme ayant été des leurs (cf. notre édition d'un commentaire ismaélien partiel de* Golshan-e Râz, *publié dans notre* Trilogie ismaélienne *[Bibl. Iranienne, vol. 9] Téhéran - Paris 1961), l'ismaélisme ayant survécu en Iran sous la* khirqa *(le manteau) du soufisme, ou, si l'on préfère, le soufisme ayant pris certains aspects d'un crypto-ismaélisme.*

Shamsoddîn Lâhîjî ; son étendue et son contenu en font une véritable somme de soufisme (118).

Un trait qui est rapporté dans la biographie de Lâhîjî montre à quel point la doctrine des photismes colorés, indiquant au mystique son degré d'avancement sur la voie spirituelle, se prolonge dans le détail de sa vie quotidienne ; elle lui suggère en effet le port de vêtements dont les couleurs correspondent à celles des lumières caractérisant successivement son état spirituel ; elle se traduit ainsi pratiquement en symboles d'une liturgie personnelle qui s'identifie avec le cours même de la vie. Qâzi Nûrollah Shoshtarî (119) rapporte qu'à l'époque où Shâh Esmaïl (Ismaël) (120) établit son pouvoir dans la province du Fârs (la Perside) et de Shîrâz, le souverain voulut rendre visite au shaykh. L'ayant rencontré il lui demanda : « Pourquoi avez-vous choisi de porter toujours des vêtements noirs ? — A cause du deuil de l'Imâm Hosayn, répondit le shaykh. » Mais le roi de remarquer : « Il a été établi que dix jours chaque année seraient consacrés au deuil du saint Imâm. — Non, répliqua le shaykh, c'est une erreur des hommes. En réalité le deuil du saint Imâm est un deuil permanent ; il ne cessera point jusqu'à l'aube de la Résurrection. »

On peut évidemment percevoir dans cette réponse un témoignage de la ferveur shî'ite pour qui le drame de Karbala reste au cœur des méditations, comme le drame de la Passion du Christ est au cœur de la piété chrétienne. Mais on perçoit également une autre intention dans le port de ce vêtement noir, intention correspondant précisément à l'usage observé par certaines fractions du soufisme, de porter des vêtements dont la couleur était la même que celle de la lumière contemplée dans la station mystique que l'on avait alors atteinte. De

(118) *Ce commentaire, plusieurs fois réédité en Iran, a encore fait l'objet d'une édition récente par les soins de M. Kayvân Samî'î,* Mafâtih al-i'jâz, *Téhéran (1957), en un beau volume de 96 + 804 pages. Shamsoddîn Mohammad Gilânî Lâhîjî, originaire de la région sise au sud-ouest de la Caspienne, fut un éminent shaykh de l'Ordre des Nûrbakhshîyeh ; il fut même un des successeurs de Sayyed Nûrbakhsh à la tête de l'Ordre. Il mourut et fut enseveli à Shîrâz en 912/1506-7. On trouvera de nombreuses pages de ce commentaire, traduites dans notre* Trilogie ismaélienne.

(119) *Qâzî Nûrollah Shoshtarî est une des grandes figures du shî'isme de l'époque safavide (son ascendance remontait au IVe Imâm shî'ite Zaynol-'Abidîn). Il mourut martyr dans l'Inde, sur l'ordre de Jahângîr, en 1019/1610. Cf. notre* Introduction *au* Jasmin *de Rûzbehân, p. 73, n. 124. Dans son grand recueil de biographies,* Majâlis al-Mu'minîn, *il donne de bonnes informations sur notre auteur.*

(120) *Shâh Esmaïl (né en 892/1487, mort en 930/1524, arrière-petit-fils par sa mère de Kalo Joannès Comnène, dernier empereur chrétien de Trébizonde), fut, on le sait, le restaurateur de l'unité nationale iranienne, quelque neuf cents ans après l'effondrement des Sassanides devant les armées de l'Islam. C'est lui qui fit du shî'isme duodécimain la religion d'Etat en Iran. Il n'avait guère que 14 ans lors de son couronnement à Tabriz (en 905/1500) ; la nuit qui précéda la cérémonie, quelques familiers, voire des théologiens shî'ites, le mirent en garde contre le danger de formuler la profession de foi shî'ite dans une cité dont les habitants étaient en grande majorité sunnites. A quoi l'adolescent répondit : « J'ai mission d'accomplir cet acte ; Dieu et les Imâms Immaculés me sont en aide, je n'ai crainte de personne » (texte in E. G. Browne,* Literary History of Persia, *IV, p. 53).*

cette manière s'établissait une « harmonie chromatique » entre l'ésotérique et l'exotérique, le caché et l'apparent. C'est ainsi qu'aux premières étapes on portait des vêtements de couleur bleue *(kabûd)* (121). A la suprême étape, des vêtements de couleur noire auraient correspondu à la « lumière noire ». Est-ce bien alors la signification qu'il convient d'attacher à cet usage personnel de Lâhîjî, qui avait provoqué l'étonnement de Shâh Esmaïl? Un poème composé par un de ses propres disciples, à la louange de son shaykh, semble bien en effet le confirmer (122).

Quoi qu'il en puisse être, les pages où Lâhîjî développe le thème de la « lumière noire » en marge du poème de Mahmûd Shabestarî, sont d'un intérêt capital pour assurer l'orientation entre la Nuit divine et la Ténèbre ahrimanienne (123). La lumière noire est la lumière de la pure Essence dans son En-soi, dans son abscondité; son aperception dépend d'un état spirituel décrit comme « résorption en Dieu » *(fanâ fî'llâh)*, état dans lequel Semnânî, pour sa part, percevra les dangers d'une suprême épreuve dont il fait resurgir le mystique au seuil d'une *visio smaragdina*, la lumière verte étant promue au rang de

(121) Kabûd-pushân, *les « bleu-vêtus », est en persan une désignation courante des soufis, référant à leur coutume de porter des vêtements de couleur bleue; diverses explications de cet usage ont été données. Ici, le port de vêtements bleus prend une signification précise, en s'accordant à un symbolisme général de la couleur des vêtements. Conformément à la signification de la couleur bleue (chez Najm Kobrâ comme chez Semnânî), le port de vêtements de couleur bleue convient à ceux qui en sont encore aux premières étapes de la vie mystique. Par-là même se comprend l'humour malicieux de Hâfez à l'égard de ceux des soufis qui faisaient du port d'un vêtement de cette couleur une coutume constante : seraient-ils des gens ne dépassant jamais les premières étapes? En revanche, lorsque le grand poète mystique de Shîrâz fait ressortir la position de son maître « couleur de rose »* (Pîr-e Golrang) *à l'égard des bleu-vêtus, il fait allusion à cette coutume de changer la couleur « liturgique » du vêtement personnel au fur et à mesure des progrès sur la voie spirituelle. Cf. notre* Introduction *au* Jasmin *de Rûzbehân, pp. 56-62 (là-même est indiqué comment l'identité du* Pîr-e Golrang *permet peut-être de rattacher Hâfez à la* tarîqat *de Rûzbehân de Shîrâz; y sont rappelées également quelques notions essentielles du symbolisme de Hâfez sur lequel on s'est si fâcheusement mépris en Occident, en oubliant simplement comment et pourquoi son* Dîwân *avait pu être pratiqué jusqu'à nos jours comme une Bible par les soufis iraniens). Cet usage est expressément attesté par Najm Kobrâ, qui distingue deux catégories de couleur bleue :* kabûd *(bleu profond) et* azraq *(bleu ciel, azur), cf. le texte de ses* Adâb al-Morîdîn *cité par F. Meier, p. 126, n. 7 : on portera des vêtements de couleur noire et bleue* (siyâh o kabûd) *lorsque le combat spirituel aura permis de triompher de la psyché inférieure* (nafs ammâra), *comme pour porter le deuil de celle-ci. La signification n'est donc pas la même que dans le cas de Lâhîjî; ce n'est pas ici l'étape supérieure où l'on parle de « lumière noire ». Dans une Demeure spirituelle supérieure, celle où par la concentration de son énergie spirituelle* (himma) *le mystique accède aux mondes translunaires, Najm Kobrâ indique le port de vêtements de couleur azur. De toutes façons, il faut tenir compte de l'échelle symbolique des couleurs qui peut varier, on l'a observé ici, d'un maître à l'autre. Chez Semnânî la couleur suprême est la couleur verte.*

(122) *C'est le poème de Mollâ Banâ'î cité par M. Kayvân Samî'î, p. 95 de son introduction à* Golshan-e Râz (supra *n. 118). D'autres ouvrages rappelés là-même montrent combien les visions de lumières colorées n'ont cessé de préoccuper les Iraniens.*

(123) *Ce sont les pages 94-102 du commentaire dans l'édition citée, que nous analyserons ici sans plus y référer; elles se rapportent aux distiques 122-129 (non numérotés dans l'édition) de la* Roseraie du Mystère.

suprême lumière du Mystère. La confrontation est d'un intérêt exceptionnel; elle demanderait d'amples méditations et ne peut qu'être esquissée ici.

Tout en suivant le texte du poète qu'il commente, le développement de Lâhîjî laisse entrevoir les lignes précises de sa progression. On y distingue trois moments : un effort pour cerner la notion de lumière noire, puis pour décrire la surconscience qu'elle postule, une inconnaissance qui est, comme telle, connaissance; enfin cette « Nuit lumineuse » est identifiée avec l'état de pauvreté mystique en son sens vrai, celui-là même qui vaut au soufi sa qualification de « pauvre spirituel » (*darwîsh*, derviche, *supra* III, 3).

Cerner la notion de lumière noire est d'autant plus difficile qu'elle fait irruption d'une double manière. Elle fait irruption en présence des choses elles-mêmes; c'est une certaine manière de les voir, qui fournit à l'auteur le thème de la *Face noire* des êtres *(siyâh-rû'î)*. Et elle fait irruption en l'absence des choses, quand l'intelligence, se détournant du Manifesté, essaye de comprendre *Qui* se manifeste et se révèle. C'est le thème de la pure Essence, de l'Ipséité divine comme *Sujet absolu,* dont l'auteur suggère l'inaccessibilité en parlant de proximité excessive et d'éblouissement. C'est là que le thème de la pauvreté mystique apporte un dénouement à la situation dialectiquement inextricable : coexistence du Sujet absolu et des sujets individuels, de l'Un et du Multiple.

Quant au premier thème, il n'est meilleur moyen de le situer que de produire le propre témoignage du shaykh Lâhîjî qui, à maintes reprises, illustre son commentaire de faits empruntés à son expérience personnelle. C'est ici le récit d'une vision : « Je me voyais moi-même, écrit le shaykh, présent dans le monde de la lumière. Montagnes et déserts s'irisaient de toutes les couleurs des lumières : rouge, jaune, blanc, bleu. J'éprouvais pour elles une dévorante nostalgie; j'étais comme frappé de folie et ravi hors de moi-même par la violence de l'émotion intime et de la présence ressentie. Soudain je vis que la *lumière noire* envahissait l'univers tout entier. Ciel et terre, et tout ce qu'il y avait là, était tout entier devenu lumière noire, et voici que dans cette lumière je me résorbais totalement, perdant conscience. Puis je revins à moi. » Le récit de cette vision suggère d'emblée un rapprochement avec l'une des grandes confessions extatiques de Mîr Dâmâd; il y a quelque chose de commun entre la vision de la lumière noire envahissant l'univers, et la perception, chez Mîr Dâmâd, de la « grande clameur occulte des êtres », la « silencieuse clameur » de leur détresse métaphysique (124). La lumière noire révèle le secret

(124) *Voir la seconde des « Confessions extatiques » de Mîr Dâmâd,* En Islam iranien, *t. IV, Livre V, chap. I, 4.*

même de l'être, lequel ne peut *être* que comme *fait-être;* tous les êtres ont une double face, une face de lumière et une face noire. La face lumineuse, face du jour, la seule que perçoit, sans la comprendre, le commun des hommes, c'est l'évidence apparente de leur acte d'exister. Leur face noire, celle que perçoit le mystique, c'est leur pauvreté : ils n'ont pas de quoi être, ils sont incapables de se suffire à soi-même pour être ce qu'ils ont à être, c'est l'*inessence* de leur essence. La totalité de leur être, c'est leur face de jour et leur face de nuit; leur face de lumière, c'est l'essencification de leur inessence par le Sujet absolu. Tel est le sens mystique du verset qorânique : « Toute chose va périssante hormis sa face (28 : 88) », c'est-à-dire hormis la face de lumière de cette chose.

Or ce que montrent au visionnaire ces deux faces, c'est la double dimension de l'être précisément analysée par l'ontologie d'Avicenne : dimension de l'être nécessaire et dimension de l'être « contingent ». En fait, il n'y a pas de « contingence » à proprement parler. Il y a du possible actualisé, et tout possible venant à être actualisé du fait que la cause parfaite, la raison suffisante, en fut donnée, existe nécessairement; il ne pouvait pas ne pas être. Mais cette dimension du possible reste cependant latente au cœur même du possible actualisé, en ce sens que sa dimension de nécessité, sa capacité d'être, il la tient de son lien avec la Source dont il émane, tandis que sa dimension de possible, c'est-à-dire son indigence métaphysique, il la perçoit dès qu'il se considère, fictivement, certes, et par hypothèse, comme séparé du Principe qui lui confère sa nécessité. C'est sur les actes de contemplation dirigés sur ces « dimensions » d'intelligibilité que repose, on le sait, toute la théorie avicennienne de la procession des Intelligences chérubiniques, émanatrices des Cieux et de la Terre. L'irruption visionnaire de cette double dimension, positive et négative, c'est la vision de la lumière noire.

Dès la prime origine du plérôme, dès l'instant éternel de la naissance de la première des Intelligences, le premier des Kerubim, l'Ange-Logos, se manifeste la double dimension de tout être existentialisé : sa face de lumière et sa « face noire ». C'est cela même qui a conduit certains avicenniens iraniens (125) à comparer la cosmologie avicennienne avec celle du *zervânisme* de l'ancien Iran. Sans doute y a-t-il, quant à la forme, une homologie de diagramme, mais, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs, il faudrait parler d'un *zervânisme* « exorcisé », « désatanisé ». Car la « face noire » qui se montre dès le premier acte d'être, ce n'est pas la ténèbre ahrimanienne, mais le secret de la condition créaturelle qui s'origine

(125) *Sayyed Ahmad 'Alawî, élève et gendre de Mîr Dâmâd, cf. notre* Avicenne et le Récit visionnaire, *pp. 67-70 [ci-dessus n.3].*

« dans les ténèbres aux abords du *pôle* », c'est-à-dire dans le mystère même de l'instauration créatrice. La ténèbre ahrimanienne, elle, est à l' « extrême-occident », le climat de la matière matérialisée. C'est pourquoi Lâhîjî et le mystique qu'il commente répètent, exactement comme le disait Avicenne dans le récit de Hayy ibn Yaqzân, que dans « ces ténèbres aux abords du pôle » se trouve l'Eau de la Vie. Pour trouver cette source, il faut pénétrer la signification de la double face des choses; et la comprendre, c'est comprendre du même coup les implications mystiques de la philosophie d'Avicenne, attestées dans les perspectives qu'elle ouvrit à la spiritualité iranienne. C'est ce devant quoi, hélas! il arrive que le pauvre rationalisme d'interprètes modernes d'Avicenne en Occident, atteste son impuissance et un aveuglement incurable. Comme le dit Lâhîjî, on n'apprend pas à trouver l'Eau de la Vie dans les Ténèbres simplement par ouï-dire et en lisant des livres.

L'analyse avicennienne de la double dimension de l'être instauré portera ses fruits jusque lors de la renaissance philosophique en Iran, aux XVIe et XVIIe siècles. Elle est présente aussi bien dans la métaphysique de la lumière élaborée par Sohravardî en termes d'une métaphysique de l'*essence,* que chez son grand interprète, Mollâ Sadrâ Shîrâzî (ob. 1640), qui donna la version *existentielle* de la « théosophie orientale ». Traditionnellement, de Mollâ Sadrâ à Shaykh Ahmad Ahsâ'î, fondateur de l'école shaykhie dans le shî'isme, on répète que l'acte d'exister est la dimension de lumière des êtres, tandis que leur quiddité est leur dimension d'obscurité. Et cela ne peut se comprendre qu'en remontant aux origines avicenniennes. L'indigence métaphysique des êtres analysés par l'ontologie avicennienne, Lâhîjî, va la traduire et l'éprouver comme sentiment de l'authentique pauvreté mystique. C'est en l'éprouvant que le visionnaire contemple la mystérieuse Lumière noire pénétrant l'univers tout entier; ce n'est certes pas ici l'inversion et la subversion ahrimaniennes qui le ravissent en extase ; c'est la Présence dont le super-être consiste à *faire-être,* et qui pour cette raison ne peut jamais être elle-même du *fait-être*, ni trouvée comme de l'être, — à jamais invisible tout en *faisant-voir*, dans son actuation permanente de chaque acte d'être.

C'est pourquoi il y a un lien profond entre le sens de la Lumière noire perçue en présence des choses, lorsqu'elles révèlent au visionnaire leur double face, et le sens qu'il en perçoit lorsque les choses s'absentent de lui et qu'il se tourne vers le Principe. Un lien si profond que le second thème apparaît comme le fondement du premier. C'est en ce second sens que Lâhîjî déclare que la couleur noire est celle de la pure Ipséité divine dans son En-soi, de la même

manière que Najm Râzî réservait cette couleur aux attributs de la Majesté inaccessible, au *Deus absconditus*. Lorsqu'il commente ce distique de la *Roseraie du Mystère :* « La couleur *noire*, si tu comprends, est *lumière* de la pure Ipséité. A l'intérieur de cette Ténèbre, il y a l'Eau de la Vie » (v. 123) — que veut dire cette fois Lâhîjî en parlant d'un éblouissement et d'un aveuglement qui ont pour cause non pas, certes, une extrême distance, mais un excès de proximité ? L'œil de la vue intérieure, les « sens suprasensibles » eux-mêmes sont alors enténébrés.

Pour comprendre l'intention et la terminologie du shaykh, ayons d'abord présent à l'esprit ce qu'implique l'ontologie avicennienne : l'indigence métaphysique des êtres, leur *inessence*, telle qu'ils n'auraient pas de quoi être si l'Etre nécessaire ne compensait leur déficience. On rappelait, il y a quelques lignes, la version existentielle de la métaphysique avicenno-sohravardienne chez Mollâ Sadrâ : c'est à l'acte d'exister que Sadrâ donne la préséance métaphysique déterminante, non pas à la quiddité ou essence. On peut dire que Mollâ Sadrâ révèle sur ce point, entre autres, son caractère propre : un avicennien qui s'est aussi fortement pénétré de la théosophie de Sohravardî que de celle d'Ibn'Arabî. Mais bien avant lui, il y eut en Iran des Spirituels qui avaient lu à la fois Avicenne et Ibn'Arabî. Lâhîjî était un de ceux-là, et sans doute est-il à même de démentir les contresens infligés en Occident à la pensée des deux maîtres, par ailleurs si différents l'un de l'autre. La fameuse expression *wahdat al-wojûd* ne signifie pas un « monisme existentiel » (ce n'est ni du Hegel, ni du Haeckel), mais une unité transcendantale de l'être. L'acte d'être ne se diversifie pas quant au sens, il reste unique en se multipliant en actualités d'êtres qu'il fait être : un Sujet inconditionné qui jamais lui-même n'est *fait* être. Alors, cette proximité excessive dont parle Lâhîjî, l'éblouissement de Lumière noire, se comprend lorsque tout acte d'être ou tout acte de lumière est rapporté à son Principe.

Autrement dit : la lumière ne peut *être vue*, précisément parce qu'elle est ce qui *fait voir*. On ne voit pas la lumière, on ne voit que les réceptacles de la lumière. C'est pourquoi les lumières visibles aux plans du suprasensible nécessitent la notion de *couleurs pures* telle qu'on l'a esquissée précédemment, couleurs que leur acte de lumière actualise *eo ipso* comme réceptacles, « matière » de pure lumière, sans qu'elles aient à tomber dans une matière étrangère à leur acte de lumière. Dès lors, il est impossible de prendre un recul suffisant pour *voir* la lumière qui *fait voir*, puisque dans tout acte de voir elle est d'ores et déjà là. C'est cette proximité que le mystique exprime en disant son émerveillement « que tu te fasses si proche de moi que j'en

vienne à penser que tu es moi » (*supra* IV, 9). On ne peut voir la lumière ni là où rien ne la reçoit, ni là où elle est engloutie. En cherchant à se trouver devant ce qui *fait voir* et ne peut que rester soi-même invisible, on se trouve devant la Ténèbre (et c'est cela « la Ténèbre aux abords du pôle »), car on ne peut prendre comme *objet* de connaissance ce qui précisément fait connaître tout objet, fait qu'il existe *de l'objet* comme tel. C'est pourquoi Lâhîjî parle d'une proximité qui éblouit. En revanche l'*ombre* démoniaque n'est pas la lumière qui, elle-même invisible, *fait voir ;* elle est la Ténèbre qui empêche de voir la ténèbre de la *sub-conscience.* Mais la lumière noire est celle qui ne peut être vue elle-même, parce qu'elle est ce qui fait voir ; elle ne peut être objet, parce qu'elle est Sujet absolu. Elle éblouit, comme éblouit la lumière de la *surconscience.* Aussi est-il dit dans la *Roseraie du Mystère :* « Renonce à voir, car ici ce n'est pas de voir qu'il s'agit ». Il ne peut y avoir de connaissance de l'Etre divin qu'une connaissance qui est expérience théophanique. Mais par rapport à l'Ipséité divine cette connaissance est inconnaissance, cela parce que connaissance suppose un sujet et un objet, ce qui voit et ce qui est vu, tandis que l'Ipséité divine, lumière noire, exclut cette corrélation. Transmuer cette inconnaissance en connaissance, ce sera reconnaître *qui* est le véritable sujet de la connaissance, en un suprême acte de renoncement métaphysique où Lâhîjî atteste son sens de la *pauvreté* du derviche et le fruit de sa propre méditation d'Ibn'Arabî.

On se remémorera ici certaines aperceptions visionnaires de Najm Kobrâ : tantôt le soleil rouge se détachant sur un fond noir, tantôt les constellations rougeoyantes sur le fond d'un Ciel d'émeraude qui éblouit le regard humain. Nous avons appris de lui-même que ce soleil rouge et ces orbes rougeoyants annoncent la présence de l'Ange-Logos ou quelqu'une des Intelligences angéliques. Comme dans la vision d'Hermès, l'angélophanie est consociée au symbole du « soleil de minuit », de la Nuit lumineuse, parce que la première Intelligence, l'Ange-Logos, est la théophanie initiale et primordiale du *Deus absconditus.* Un épisode du *mi'râj* du Prophète montre alors son sens profond. L'ange Gabriel, comme ange de la Révélation identifié par tous les *Ishrâqîyûn* avec l'ange de la Connaissance, conduit le prophète jusqu'au *Lotus de la limite.* Lui-même ne peut aller plus loin ; il serait incendié. Or, il est impensable que son être théophanique soit consumé et anéanti ; cela signifierait une autodestruction de la révélation divine. Comme l'explique Lâhîjî, l'Ange n'a pas à traverser ce *fanâ fî'llâh,* l'épreuve de la résorption en Dieu. La forme théophanique doit persister pour être retrouvée au sortir de la suprême épreuve, soleil rougeoyant sur un ciel noir, comme dans la

vision de Najm Kobrâ. L'épreuve de cette pénétration, comportant une expérience de mort et d'anéantissement, il est réservé à l'homme de la tenter, et elle marque pour lui l'heure du plus grand péril. Ou bien il y sera englouti dans la démence, ou bien il en résurgira, initié au sens des théophanies et des révélations. Ce resurgissement se traduira, chez Semnânî, comme un exhaussement de la lumière noire à la lumière verte. Par ce passage qui est anéantissement de l'anéantissement, passage au « Gabriel de ton être », se trouvera authentifiée la reconnaissance du Guide, « témoin dans le Ciel », soleil rougeoyant sur le fond de la Ténèbre divine. Car cette reconnaissance implique reconnaissance de l'Inconnaissable, ce qui veut dire renoncement métaphysique et pauvreté mystique.

Le poète de la *Roseraie du Mystère* demande : « Quelle commune mesure y a-t-il entre le Terrestre et le monde divin, que l'impuissance à trouver la connaissance soit déjà de par elle-même connaissance ? (v. 125) » Et Lâhîjî commente : « La perfection de l'être contingent c'est de régresser à sa négativité foncière, et par sa propre inconnaissance devenir connaissant. C'est savoir d'expérience certaine que le *summum* de la connaissance est l'inconnaissance, car il y a ici disproportion infinie. Cette station mystique est celle de l'éblouissement, de l'immersion de l'objet dans le sujet. C'est la révélation du non-être de celui qui *jamais* n'a *été*, et de la pérennité de celui qui *jamais* n'a *non été*... En réalité, il n'y a pas de connaissance de Dieu par un *autre* que Dieu, car un *autre* que Dieu *n'est pas*. Le terme ultime auquel s'acheminent les pèlerins de la Voie divine, c'est d'arriver à la station mystique où ils découvrent que les actes, les attributs et l'ipséité des choses s'effacent et se résorbent dans le rayon de lumière de la théophanie, et où ils sont *essencifiés* de par leur dénuement essentiel même, lequel est le degré de l'absorption en Dieu *(fanâ fî'llâh)*, où l'être fait retour à l'être, le non-être au non-être, conformément au verset du Livre : Dieu vous commande de rendre le dépôt confié à qui il appartient (4 : 61). »

Mais on ne trouvera celui à qui il appartient, qu'à la condition de parvenir à la septième vallée. « La septième vallée est celle de la pauvreté mystique et du *fanâ*. Après cela tu ne peux aller plus loin. On a dit que la pauvreté mystique, c'est le port de la couleur noire (126) dans les deux univers. Ce propos exprime le fait que le

(126) *Litt. « la couleur noire de l'aspect »; faire le rapprochement entre cette déclaration et le port habituel de vêtements noirs par Lâhîjî; ces derniers sont dès lors le signe de cette pauvreté métaphysique qui est la suprême richesse de l'être essentialisé par l'être de la divinité. Le motif de la « lumière noire » conduit à rappeler ici la forme paradoxale sous laquelle un des plus anciens gnostiques shî'ites, Hishâm ibn Sâlim Jawâlîqî, présentait sa doctrine : Dieu a une forme humaine et un corps, mais un corps subtil, non pas un corps constitué de chair et de sang : c'est une lumière étincelante qui irradie. Il a cinq sens comme l'être humain, mais qui sont autant d'organes subtils. Il a une abondante chevelure noire laquelle est* lumière noire (nûr aswad). *Voir le contexte in* Soufisme d'Ibn 'Arabî, *p. 300, n. 326.*

mystique est totalement résorbé en Dieu, à tel point qu'il ne lui reste plus d'existence propre, ni intérieurement ni extérieurement, en ce monde-ci et au-delà ; il fait retour à son essentielle pauvreté originelle, et c'est la pauvreté au sens vrai. C'est en ce sens que l'on a pu dire que, lorsque l'état de pauvreté est devenu total, il est Dieu, car cette station mystique c'est donner un sens *absolu* à l'Ipséité divine (l'*absoudre* de toute relativation)... Tant que le mystique n'est pas parvenu à sa propre *négativité* qui est sa résorption complète, il n'a pas atteint la *positivité* de l'essencification par l'être absolu, laquelle est la surexistence par Dieu. *Etre* de par soi-même *non-être,* c'est cela même *être* par Dieu. Le non-être absolu ne se manifeste que dans et par l'être absolu. Pour tout autre que l'Homme Parfait ce degré est d'un accès malaisé, car l'Homme Parfait est le plus parfait des êtres et la cause même de l'existenciation du monde. » Ainsi l'indigence métaphysique de l'être se transfigure en pauvreté mystique, libération absolue de cette indigence.

« Comment énoncerai-je ce qu'il en est d'un cas si subtil ? *Nuit lumineuse, Midi obscur !* (v. 125) », s'écrie encore le poète de la *Roseraie du Mystère.* Son commentateur le sait : pour qui a expérimenté cet état mystique, une allusion suffit. Pour tout autre, il ne sera possible de comprendre que dans la mesure où il s'en rapprochera. Et Lâhîjî s'enchante de cette Nuit lumineuse (*shab-e roshan)* qui est Midi obscur, mystique aurore boréale où nous-mêmes retrouvons un de ces « symboles du nord » qui dès le début ont orienté notre recherche sur un *Orient* qui n'est pas repérable à l'est de nos cartes géographiques. C'est bien une *Nuit,* puisque lumière *noire* et abscondité de la pure Essence, nuit de l'inconnaissance et de l'inconnaissable ; et pourtant nuit *lumineuse,* puisqu'elle est en même temps la théophanie de l'*absconditum* en la multitude infinie de ses formes théophaniques (*mazâhir*). *Midi,* milieu du Jour, certes, c'est-à-dire plein jour des lumières suprasensibles aux multiples couleurs que les mystiques perçoivent par leur organe de lumière, leur œil intérieur, comme théophanies des Noms, des attributs et des actes divins ; et pourtant *Midi obscur,* puisque la multitude de ces formes théophaniques sont aussi les 70 000 voiles de lumière et de ténèbres qui occultent la pure Essence (cf. *supra* ce chiffre chez Najm Râzî). *Nuit* de la pure Essence, sans couleur ni détermination, inaccessible au sujet connaissant, puisqu'elle en devance si bien tous les actes de connaissance, que ce sujet est plutôt l'organe par lequel elle se connaît elle-même comme Sujet absolu. Et pourtant *Nuit lumineuse, puisqu'elle est* celle qui fait être ce sujet en se faisant voir par lui, celle qui le *fait voir* en le *faisant être. Midi obscur* des formes théophaniques, certes, puisque livrées à elles-mêmes elles seraient

ténèbres et non-être, et que dans leur manifestation même, « elles se montrent cachées ! »

Mais il est impossible de divulguer les secrets des théophanies et des apparitions divines, c'est-à-dire les secrets du *shâhid.* Si on le fait, on n'attire sur soi-même que les réprobations et les dénégations violentes. « Sur les formes où se présente (127) la trace des théophanies, j'aurais, certes, beaucoup à dire. Et pourtant, se taire est préférable (v. 129). » Ainsi conclut sur ce point la *Roseraie du Mystère.* Qu'il faille taire ce secret, c'est un point sur lequel s'accordent tous les soufis visionnaires, car il fait allusion aux Lumières divines qui s'hypostasient, avec leurs couleurs, en formes et figures correspondant en propre à l'état spirituel et à la vocation du mystique. C'est donc le secret même du *shâhid,* le Témoin de contemplation, le « témoin dans le Ciel », sans lequel la divinité resterait à l'état d'*absconditum* ou d'abstraction, et impossible cette *uxorité,* lien de l'amant et de l'aimé, individuel et impartageable, qui est l'aspiration de toute âme mystique. Dieu n'a pas de pareil (*mithl*) mais il a une Image, une typification (*mithâl*), proclame Lâhîjî. C'est le secret de la vision du Prophète inlassablement médité par tant de soufis : « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes (128) », attestant que l'Etre divin, sans forme ni modalité, s'offre à l'œil du cœur sous une forme, une modalité et une individuation déterminées. Après l'expérience de la résorption de toutes les formes épiphaniques dans la « lumière noire » de la pure Essence, c'est resurgir du péril de la démence, du nihilisme métaphysique et moral comme de l'emprise collective des formes toutes faites, en ayant compris ce qui assure la pérennité de la détermination des formes apparitionnelles, de *telle* forme épiphanique déterminée. C'est reconnaître authentiquement la figure du Témoin céleste, le *shâhid,* dont nous avons étudié les récurrences sous tant de noms divers (*supra* II et IV, 9). Et c'est pourquoi, chez Semnânî, c'est au-delà de la lumière noire dont il considère la traversée comme extrêmement périlleuse, que vient à éclore la *visio smaragdina.*

(127) Mashhad : *lieu de présence du* shâhid, *où le témoin rend témoignage de sa présence et de la présence à laquelle il est présent (d'où lieu du témoignage des* martyrs). *C'est donc le* shâhid *comme lieu et forme* (mazhar) *de la théophanie* (tajallî) : *l'être de beauté parfaite choisi comme témoin de contemplation.*

(128) *Sur le contexte mystique de ce* hadîth, *cf. notre* Soufisme d'Ibn 'Arabî, *pp. 209 ss.*

Chapitre VI

Les sept prophètes de ton être

1. *'Alâoddawleh Semnânî (1336).*

C'est un des très grands noms du soufisme iranien. Avec sa doctrine, se précise définitivement la connexion entre les aperceptions visionnaires, graduées selon leur coloration, et la « physiologie de l'homme de lumière », c'est-à-dire la physiologie des organes subtils dont la croissance n'est autre que l'ontogenèse du « corps de résurrection ». L'articulation est constituée par l'herméneutique spirituelle du Livre saint : l'*exégèse* spirituelle du texte révélé coïncide avec l'*exode* de l'homme de lumière progressant d'intériorité en intériorité vers le *pôle,* le lieu de son origine. Autrement dit, la structure des *sept sens* ésotériques du Qorân est homologuée à la structure d'une anthropologie ou d'une physiologie mystique articulée en *sept* organes ou centres subtils *(latîfa),* lesquels sont typifiés respectivement par l'un des sept grands prophètes.

Ayant déjà traité assez longuement ailleurs de cette doctrine de Semnânî, nous nous limiterons ici à en marquer les traits essentiels (129). On rappellera seulement que le shaykh appartenait à une noble famille de Semnân (ville encore très florissante aujourd'hui, située à quelque 200 kilomètres à l'est de Téhéran). Né en 659/1261, il entre, à l'âge de quinze ans, comme page au service d'Argoun, souverain mongol de l'Iran ; à vingt-quatre ans, tandis qu'il campe avec l'armée d'Argoun devant Qazwîn, il passe par une crise spirituelle profonde, demande son congé et se voue définitivement au soufisme. Il eut son *Khângâh* à Semnân même, où il reçut une foule de disciples, et où son souvenir est encore vivant de nos jours ; son sanctuaire, beau monument mongol fragilement construit, avait subsisté jusqu'à ces dernières années.

Que le Qorân ait un sens ou plutôt plusieurs sens spirituels, que tout exotérique ait un ésotérique, et que de la connaissance de ces sens spirituels dépende le mode d'être du vrai fidèle, c'est une affirmation qui remonte à des milieux contemporains des premières générations de l'Islam ; elle exprime un aspect essentiel du shî'isme ; l'imâmologie en est solidaire ; elle a toujours provoqué la réprobation de l'orthodoxie du littéralisme sunnite. Entre autres fondements, elle fait valoir le *hadîth* qui rapporte ce propos du Prophète en personne : « Le Qorân a un sens exotérique et un sens ésotérique (une apparence extérieure, sens littéral, et une profondeur intérieure, sens caché ou

(129) *Pour plus de détails sur les doctrines de Semnânî, voir notre ouvrage* En Islam iranien..., *t. III, livre IV, chap. IV. On y trouvera en détail toutes les références aux œuvres encore manuscrites de Semnânî, en persan et en arabe ; ces références ne seront pas répétées ici.*

spirituel). A son tour, ce sens ésotérique a un sens ésotérique (cette profondeur a une profondeur, à l'image des Sphères célestes s'involuant les unes dans les autres), ainsi de suite jusqu'à sept sens ésotériques (sept profondeurs de profondeurs). »

Fondement et mise en œuvre de cette herméneutique spirituelle ou ésotérique sont liés en fait à une métaphysique de la lumière ayant principalement sa source dans l'*Ishrâq* de Sohravardî, et qui opère semblablement chez les *Ishrâqîyûn,* les soufis et les Ismaéliens. Chez Semnânî, la physiologie des organes de lumière, l'anthropologie mystique, accentue encore la connexion. C'est un phénomène qui a son correspondant dans la Scolastique latine, là où l'intérêt pour les traités d'optique, les traités *De perspectiva,* était commandé par le souci d'allier la science de la lumière à la théologie, tout comme ici elle s'allie à l'herméneutique qorânique. L'implication des lois de l'optique dans le texte sacré inspire l'exégèse d'un Barthélemy de Bologne : « Si l'optique connaît sept modes de participation des corps à la lumière, Barthélemy leur trouve sept modes correspondants de participation des intellects angéliques et humains à la lumière divine (130). » Qu'il y ait une affinité essentielle entre l'herméneutique des Ésotéristes en Islam et celle d'un Roger Bacon, c'est ce dont s'était déjà avisé Asîn Palacios. De part et d'autre, tant s'en faut que l'on procède arbitrairement, que l'on ne fait en somme qu'appliquer les lois de l'optique et de la perspective à l'interprétation spirituelle des textes saints (131). C'est aussi bien cette application des lois de la perspective qui rend possibles les diagrammes du monde spirituel (chez les Ismaéliens ou dans l'école d'Ibn 'Arabî). Une recherche comparative d'ensemble devra, bien entendu, inclure ici les procédés mis en œuvre dans les interprétations bibliques des théosophes du protestantisme, ceux de l'école de Jacob Boehme.

Malheureusement la réalisation menée à bien par Semnânî ne constitue qu'une réalisation partielle. Son *Tafsîr* (132), qu'introduit un long prologue où il expose sa méthode, ne commence en fait

(130) *E. Gilson,* La philosophie au Moyen Age, *Paris 1947, pp. 424-426.*

(131) *Cf. Miguel Asîn Palacios,* Obras escogidas I (Ibn Masarra y su escuela), *Madrid 1946, pp. 159-160, sur l'*Opus majus *de Roger Bacon et l'interprétation spirituelle chez les* Ishrâqîyûn. *Sur la science de la Perspective comme la plus fondamentale parmi les sciences de la Nature, cf. Raoul Carton,* L'expérience physique chez Roger Bacon, *Paris 1924, pp. 72-73, et* L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon, *Paris 1924, pp. 214 ss. (les sept degrés de la science intérieure), 265, 306 ss.*

(132) *En fait le mot* tafsîr *désigne l'exégèse littérale ayant pour pivot les sciences islamiques canoniques. Bien que l'on réfère communément à son* Tafsîr, *il conviendrait plutôt de parler du* Ta'wîl *de Semnânî* (ta'wîl, *étymologiquement, veut dire « reconduire », ramener la chose à son origine, à son archétype). Sur les trois degrés de l'herméneutique :* tafsîr, ta'wîl *et* tafhîm, *cf.* En Islam iranien, *index s. v.*

qu'avec la sourate LI. L'auteur entend continuer le *Tafsîr* laissé inachevé par Najmoddîn Râzî. Lui-même prévoyait très bien les dimensions colossales qu'aurait dû atteindre la réalisation plénière du projet, à savoir une herméneutique intégrale des sept sens ésotériques du Qorân. Son lecteur en est témoin, en constatant comment l'auteur dégage pas à pas les sept sens, non pas de façon théorique, mais toujours soucieux de référer à l'expérience spirituelle, c'est-à-dire d'authentifier chaque sens en la rapportant au type et au degré d'expérience spirituelle qui correspond au niveau de telle ou telle profondeur (ou hauteur). Ce degré lui-même réfère à l'organe subtil qui en est le « lieu », ainsi qu'à la couleur de la lumière qui l'annonce et en atteste l'atteinte à l'aperception visionnaire du mystique.

La loi des correspondances qui règle cette herméneutique, et qui n'est autre que celle de toute herméneutique spirituelle, peut s'énoncer ainsi : il y a homologie entre les événements se passant dans le monde extérieur et les événements intérieurs de l'âme ; il y a homologie entre ce que Semnânî appelle *zamân âfâqî,* le « temps des horizons » ou « horizontal », le temps physique du comput historique réglé par le mouvement des astres visibles, et le *zamân anfosî,* le temps psychique, celui du monde de l'âme, le temps du *pôle* dominant les Cieux intérieurs. Par là même, il est possible de « reconduire » (tel est le sens du mot *ta'wîl* désignant techniquement l'exégèse spirituelle) chaque donnée extérieure à la « région » intérieure qui lui correspond. Cette région, ce sont successivement les sept organes subtils de la physiologie mystique, dont chacun, en vertu de l'homologie des temps, est la typification d'un prophète dans le microcosme humain ; il en assure l'image et le rôle. Chacun enfin se signale par une lumière colorée que le mystique en état de contemplation peut visualiser, et à laquelle il doit apprendre à se rendre attentif, parce qu'elle l'informe de son propre état spirituel.

Le premier de ces organes (enveloppes ou centres) subtils est désigné comme l'organe corporel subtil (*latîfa qalabîya; qalab,* littéralement le « moule »). A la différence du corps humain physique, il est constitué d'influx qui émanent de la Sphère des sphères, de l'Ame du monde, sans l'intermédiaire des autres Sphères, ni des planètes ni des Éléments. Il ne peut commencer à se former qu'après l'achèvement du corps physique ; présentant la forme du corps, mais à l'état subtil, il est en quelque sorte le moule embryonnaire du corps nouveau, le corps subtil « acquis » (*jism moktasab).* C'est pourquoi la physiologie mystique le désigne symboliquement comme *l'Adam de ton être.*

Le second organe est au niveau correspondant à l'âme (*latîfa nafsîya*), celle qui est le siège non pas des opérations spirituelles, mais des opérations vitales et organiques, l'*anima sensibilis, vitalis,* et qui est par conséquent le centre des désirs déréglés et des passions mauvaises ; comme telle, elle reçoit la désignation qorânique de *nafs ammâra,* et on en a vu le rôle dans la trilogie de Najm Kobrâ (*supra* IV, 3). Aussi le niveau qui lui correspond au plan subtil, est-il pour le Spirituel le lieu de l'épreuve ; faisant face à son moi inférieur, il y est dans la même situation que Noé affrontant l'hostilité de son peuple. Quand il en a triomphé, cet organe subtil est désigné comme le *Noé de ton être.*

Le troisième organe subtil est celui du cœur (*latîfa qalbîya*) dans lequel se forme l'embryon d'une progéniture mystique qui est dans cette *latîfa* comme une perle dans une conque ; cette perle, ou cette progéniture, n'est autre que l'organe subtil qui sera le Vrai Moi, l'individualité personnelle, véritable (*latîfa anâ'îya*). L'allusion à ce Moi spirituel qui sera l'enfant conçu dans le cœur du mystique, nous fait comprendre d'emblée pourquoi le centre subtil du cœur est l'*Abraham de ton être.*

Le quatrième organe subtil est rapporté au centre que désigne techniquement le terme de *sirr* (*latîfa sirrîya*), le « secret », le seuil de la surconscience. C'est le lieu et l'organe du colloque intime, entretien secret, « psaume confidentiel » (*monâjât*) ; c'est le *Moïse de ton être.*

Le cinquième organe subtil est l'Esprit (*rûh, latîfa rûhîya*) ; de par la noblesse de son rang, il est investi en propre de la vice-régence divine ; c'est le *David de ton être.*

Le sixième organe subtil est rapporté au centre que l'on peut désigner au mieux par le terme latin *arcanum (khafî, latîfa khafîya).* C'est par cet organe qu'est reçue l'assistance, l'inspiration, de l'Esprit-Saint ; dans la hiérarchie des états spirituels il marque l'accès à l'état de *nabî,* prophète. C'est le *Jésus de ton être ;* c'est lui qui annonce le Nom à tous les autres centres subtils et au « peuple » de leurs facultés, parce qu'il en est le chef, et ce Nom dont il est l'annonciateur, c'est le sceau de ton être, de même que selon le texte qorânique (3 : 6) Jésus, comme avant-dernier prophète de notre Cycle, fut l'annonciateur du dernier Prophète, c'est-à-dire de la venue du Paraclet (133).

(133) *L'exégèse islamique considère le mot* Parakletos *comme une altération, commise par les Chrétiens, du mot* Peryklitos (laudatissimus = *Ahmad = Mohammad). Les versets de l'Evangile de Jean (14 : 16 et 26 ; 15 : 16) deviennent, par cette lecture, l'annonciation de la venue du Sceau des Prophètes. En gnose shî'ite, le Paraclet* (farâqlît) *est expressément identifié avec le XIIe Imâm (l'Imâm caché et attendu) comme dispensateur du sens ésotérique des Révélations ; cf. notre étude sur* L'idée du Paraclet en philosophie iranienne *[Publié in* Face de Dieu et Face de l'homme, *Paris, Flammarion 1982].*

Enfin le septième organe subtil est rapporté au centre divin de ton être, au sceau éternel de ta personne (*latîfa haqqîya*). C'est le *Mohammad de ton être.* C'est ce centre subtil divin qui recèle la « perle rare mohammadienne », c'est-à-dire l'organe subtil qui est le Vrai Moi et dont l'embryon commence à se former dans le centre subtil du cœur, l' « Abraham de ton être ». Tous les versets qorâniques, situant le rapport de Mohammad à l'égard d'Abraham, nous sont alors un admirable exemple de l'intériorisation que réalise l'herméneutique de Semnânî, le passage du « temps horizontal » au « temps de l'âme ». Elle aboutit à réaliser dans la personne du microcosme humain, la vérité du sens selon lequel la religion de Mohammad s'origine à la religion d'Abraham, car « Abraham n'était ni juif ni chrétien, c'était un pur croyant (*hanîf*), un *moslim* (3 : 60) », ce qui veut dire que l' « Abraham de ton être » est conduit à travers les centres subtils de la surconscience et de l'*arcanum* (le Moïse et le Jésus de ton être), jusqu'à ce qu'il atteigne ton vrai Moi, sa progéniture spirituelle.

Ainsi la croissance de l'organisme subtil, la physiologie de l'homme de lumière, progresse par les sept *latîfa* qui sont chacune un des *sept prophètes de ton être :* le cycle de la naissance et de la croissance initiatique est homologue au cycle de la prophétie. De cette croissance le mystique est averti par l'aperception des lumières colorées qui caractérisent chacun des centres ou organes suprasensibles, et à l'observation desquels Semnânî s'est montré si attentif. Ces lumières sont les voiles ténus enveloppant chacune des *latîfa;* leur coloration décèle au mystique celle des étapes de sa croissance ou de son itinéraire à laquelle il est arrivé. Celle du corps subtil au niveau de sa naissance, tout proche encore de l'organisme physique (l' « Adam de ton être »), est simplement ténèbre, couleur *noire,* virant parfois au gris-fumée ; celle de l'âme vitale (Noé) est de couleur *bleue;* celle du cœur (Abraham) est de couleur *rouge;* celle de la surconscience (Moïse) est de couleur *blanche;* celle de l'Esprit (David) est de couleur *jaune;* celle de l'*arcanum* (Jésus) est le *noir lumineux (aswad nûrânî)* ; c'est la « lumière noire », la Nuit lumineuse, dont nous ont instruits précédemment ici Najm Râzî ainsi que la *Roseraie du Mystère* et son commentateur ; enfin celle du centre divin (Mohammad) est d'une couleur *verte* éclatante (la splendeur du Rocher d'émeraude, *supra* III, I et IV, 6), car « la couleur verte est la plus appropriée au secret du mystère des Mystères (ou du suprasensible de tous les suprasensibles) ».

D'emblée une triple remarque s'impose. Tout d'abord les lumières colorées présentent, dans l'exposé de Semnânî, une double différence à l'égard de celui de Najm Râzî (*supra* V, 2) : dans l'ordre

de leur échelonnement d'abord, dans leur terme de référence ensuite. On ne peut malheureusement y insister ici. En second lieu, il y a la distinction explicite entre la ténèbre de la *chose noire* (l'objet noir qui absorbe les couleurs, retient captive la « parcelle de lumière ») et le *noir lumineux*, c'est-à-dire la lumière noire, Nuit lumineuse, Midi obscur, sur quoi nous avons vu s'arrêter longuement la méditation de Lâhîjî commentant la *Roseraie* de Shabestarî. C'est entre les deux que nous avons entrevu la situation du monde des couleurs à l'état pur (*supra* V, I). Enfin, à la différence des auteurs que l'on vient de rappeler, ce n'est pas la lumière noire qui marque ici l'ultime station mystique, mais la *lumière verte*. Cela correspond sans doute à la manière différente dont est intériorisée, *orientée*, chacune des profondeurs.

La règle de cette intériorisation, le revirement du « monde des horizons » au « monde des âmes » est indiqué par Semnânî avec toute la clarté désirable. « Chaque fois, écrit-il, que dans le Livre tu entends les paroles adressées à Adam, écoute-les par l'organe de ton corps subtil (...). Médite ce avec quoi il symbolise, et sois bien certain que l'*ésotérique* du discours se rapporte *à toi*, comme discours concernant le *monde de l'âme*, de même que son *exotérique* se rapporte *à Adam* comme concernant les *horizons* (...). Alors seulement il te sera possible de t'appliquer à toi-même l'enseignement du Verbe divin, et de le cueillir comme un rameau chargé de fleurs fraîchement écloses. » Ainsi en va-t-il, de prophète en prophète.

C'est l'application même de cette règle d'intériorisation qui va nous montrer pourquoi et comment chez Semnânî, soufi d'Islam, le passage par la *lumière noire* que typifie le « Jésus de ton être », marque une étape d'une importance décisive, voire dramatique, mais n'est pas la station ultime. La pleine réussite de l'initiation personnelle n'advient que par l'accès à la septième *latîfa*, celle qu'enveloppe « la plus belle des couleurs », la splendeur d'émeraude. En effet, c'est au niveau de l'organe subtil typifié comme le « Jésus de ton être » que Semnânî discerne un même péril, une même séduction à laquelle ont succombé les Chrétiens en général et certains soufis en Islam. Il vaut la peine de prêter l'attention à cette appréciation du christianisme, telle qu'elle est émise par un soufi, car elle diffère profondément des polémiques conduites par les apologistes officiels ou hérésiographes étrangers à tout sentiment mystique. C'est une critique menée au nom de l'expérience spirituelle ; tout se passe comme si pour le maître en soufisme, il s'agissait d'opérer le *ta'wîl* parfait du christianisme, c'est-à-dire de le « reconduire », le faire accéder enfin à sa vérité.

Par un rapprochement saisissant, Semnânî établit une connexion entre la séduction à laquelle cède le dogme chrétien de l'Incarnation en proclamant l'homoousie et en affirmant que 'Isâ ibn Maryam est Dieu, et l'ivresse mystique dans laquelle un Hallâj s'écrie : « Je suis Dieu » *(Anâ 'l-Haqq)*. Il y a une symétrie des périls : d'un côté le soufi en éprouvant le *fanâ fi'llâh,* le confond avec une résorption actuelle et matérielle de la réalité humaine dans la divinité ; d'un autre côté, le chrétien opère un *fanâ* de Dieu dans la réalité humaine (133a). C'est pourquoi de part et d'autre, Semnânî discerne la même menace imminente d'un dérèglement de la conscience. Il faudra au soufi l'assistance d'un shaykh expérimenté pour lui éviter l'abîme, et le conduire au degré qui est en vérité le centre divin de son être, la *latîfa haqqîya,* où éclot son Moi spirituel supérieur. Sinon, l'énergie spirituelle étant tout entière concentrée sur cette éclosion, il arrive que le moi inférieur soit laissé en proie aux pensées extravagantes et aux délires. La « balance » (*supra* IV, 10) est alors totalement déséquilibrée ; par un retournement fatal, le Moi supérieur à peine né succombe à ce qui était dépassé et périt dans son triomphe. Et cela est aussi vrai dans le domaine moral que pour la perception métaphysique du divin et de l'être. C'est une rupture prématurée du processus de croissance, une « initiation manquée ». On pourrait dire que le péril mortel que Semnânî discerne de part et d'autre, est la situation même devant laquelle fut mis l'Occident, lorsque Nietzsche se fut écrié : « Dieu est mort ».

Et tel est le péril qu'affronte le Spirituel en la station mystique de la *lumière noire* ou du *noir lumineux.* A résumer brièvement Semnânî *(Comment. de la sourate CXII),* on dira ceci : si un même danger pèse sur le soufi et sur le chrétien, c'est qu'il y a une révélation et une éclosion du Moi qui correspondent à chacune des *latîfa.* Le danger ici correspond alors au moment où le Moi fait son apparition *(tajallî)* au niveau de l'*arcanum* (dont la couleur est la lumière noire et dont Jésus est le prophète). Si la croissance spirituelle n'a pas totalement éliminé l' « ivresse », c'est-à-dire les séductions de la subconscience correspondant au niveau des deux premières *latîfa,* il reste alors à l'œuvre un mode de perception inférieure, et la marche d'Abraham risque de rester à jamais inachevée. C'est pourquoi le mystère de la théophanie, la manifestation de l'Esprit-Saint sous la forme visible de l'ange Gabriel apparaissant à Maryam, son « insufflation » en Maryam qui

(133 a) *Cette interprétation radicalisante procède aussi bien de l'inspiration profonde de la théologie islamique. Il y aurait intérêt à en mener comparativement l'étude avec l'interprétation du thème paulinien de la* κένωσις *(Philip. 2, 6 ss.), le* « semetipsum exinanivit », *qui a coûté tant d'efforts à la théologie luthérienne au siècle dernier ; cf. l'article de Loofs,* Kenosis, *in Herzog,* Realencycl. f. prot. Theol. und Kirche[3], *X, pp. 246-263.*

fait de Jésus *Rûh Allâh (Spiritus Dei),* tout cela, les Chrétiens, dans leur dogme de l'Incarnation, ne l'ont pas perçu au niveau de l'*arcanum (latîfa khafîya).* Ils l'ont perçu au plan des évidences qui sont appropriées encore au niveau des deux premières *latîfa.* Leur dogme fait naître matériellement le Dieu unique « sur terre », tandis que le « Jésus de ton être » c'est le mystère de ta naissance spirituelle, c'est-à-dire de ton assomption céleste. Ils ont perçu l'événement dans le *zamân âfâqî,* non pas dans le *zamân anfosî,* c'est-à-dire au plan suprasensible où s'accomplit l'événement réel qui est événement de l'âme dans le monde de l'Ame. De même le soufi, à ce même niveau, transgressera la pauvreté métaphysique, le dénuement mystique, dont on a vu (*supra* V, 3) qu'il est le secret de la Lumière noire. Il s'écriera *Anâ'l-Haqq* (Je suis Dieu), au lieu de dire, comme le lui rappelle Ibn 'Arabî, *Anâ sirr al-Haqq :* « Je suis le secret de Dieu », c'est-à-dire le secret qui conditionne la polarité des deux faces, face de lumière et face d'obscurité, parce que l'Etre divin ne peut exister sans moi, ni moi exister sans lui.

A la symétrie des dangers correspond la symétrie des thérapeutiques spirituelles. Il faut « enlever » le mystique jusqu'à la Demeure spirituelle supérieure (c'est le passage de la lumière noire à la lumière verte), de sorte que la nature de son Vrai Moi lui soit révélée, non pas comme un moi dont la divinité serait le prédicat, mais comme étant l'organe et le lieu de la théophanie; cela veut dire qu'il aura atteint l'aptitude à être investi de sa lumière, à être le parfait *miroir,* organe de cette théophanie. Telle est la condition de l' « ami de Dieu », celui dont l'Etre divin peut dire, selon le propos du *hadîth* inspiré, si célèbre chez les soufis : « Je suis l'œil par lequel il voit, l'ouïe par laquelle il entend, la main par laquelle il palpe... »; propos divin auquel correspond celui du mystique : « Je suis le secret de Dieu ». Or, cette thérapeutique spirituelle est inspirée à Semnânî par un verset qu'il valorise au maximum et dans lequel la christologie qorânique trouve son expression essentielle : « Ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, ils ont été pris à l'apparence; Dieu l'a enlevé vers lui (4:156) », c'est-à-dire enlevé vivant à la mort. Seul un authentique « réalisme spirituel », réalisme du suprasensible, peut pénétrer l'arcane de ce verset. Il impose une orientation *polaire* s'enlevant à la dimension qui, pour nous, est seule capable de détenir et de retenir la réalité de l'*événement,* la dimension « horizontale » de l'histoire. En revanche, ce que cherche le soufi, ce n'est nullement ce que nous appelons hypothétiquement le « sens de l'histoire », mais le sens intérieur de son être et de chaque être. Ce n'est pas la réalité matérielle, la donnée de l'historicité terrestre (dans le *zamân âfâqî*), c'est l' « événement dans le Ciel » qui seul peut sauver l'homme terrestre et le ramener « chez lui ».

« Dès lors, quand tu écoutes quelque propos adressé par Dieu à son ami le Prophète, ou quelque allusion qui le concerne, écoute-les, perçois-les, par l'organe subtil qui est le divin en toi *(latîfa haqqîya),* c'est-à-dire le *Mohammad de ton être* ». Dans ce centre subtil s'achève la formation de l'homme céleste. Là même atteint sa pleine stature le corps subtil « acquis » par la pratique spirituelle du mystique, corps subtil qui contient le « cœur essentiel », l'enfant spirituel de l' « Abraham de ton être », celui qui est capable d'assumer la fonction théophanique du pur miroir (« spécularité », *mira'îya*) (134). La connexion entre l'herméneutique spirituelle et la physiologie mystique se dévoile pleinement : au fur et à mesure que progresse la compréhension des sens cachés, progresse la croissance de l'organisme subtil caché dans l'être humain, sa croissance « de prophète en prophète » jusqu'à la plénitude de sa stature prophétique. Ici il faudrait faire intervenir tous les facteurs de la cosmologie théosophique de Semnânî. Avec la compréhension des sens cachés, ce sont les énergies d'univers précédant l'univers sensible qui parviennent aux organes de la physiologie subtile, et s'intègrent à ces organes du « corps d'immortalité » qui sont au cœur de la personne du mystique beaucoup mieux que les « astres de son destin », puisqu'ils sont les « prophètes de son être ».

Ayant atteint en cette station mystique sa parfaite stature spirituelle, le mystique n'a plus besoin de la méditation de l'ultime *latîfa,* puisqu'il *est* désormais le « Mohammad de son être ». Là même, nous voyons le sens que prend chez Semnânî la figure théophanique que nous avons appris à reconnaître au cours de notre recherche sous des noms multiples et divers, et que lui-même désigne comme *ostâd ghaybî,* le maître ou le guide personnel suprasensible. Cette figure est bien le *shaykh al-ghayb,* le Guide, le « témoin dans le Ciel », que nous ont notifié les visions de Najm Kobrâ. Semnânî en suggère discrètement le rôle et l'intervention continue : « De même, dit-il, que la santé du sens physique de l'ouïe est une condition requise chez l'auditeur pour qu'il puisse entendre l'exotérique du Qorân et en recevoir le *tafsîr* de son maître extérieur visible *(ostâd shahâdî),* de même l'intégrité du cœur, de l'ouïe intérieure, est une condition requise chez le Spirituel inspiré *(molham)* pour qu'il puisse entendre l'ésotérique du Qorân et en recevoir le *ta'wîl* de son maître intérieur suprasensible *(ostâd ghaybî).* »

Ce texte, d'une densité allusive si remarquable, indique donc que le mystique inspiré est envers son *ostâd ghaybî* dans le même rapport

(134) *Sur les trois corps de l'être humain : corps d'origine, terrestre et périssable; corps d'acquisition ou de fruition; corps de résurrection, et sur l'analogie avec la « physique de la résurrection » chez les Shaykhis, cf.* En Islam iranien, *t. III, livre IV, chap IV, 5.*

que le prophète Mohammad envers l'Esprit-Saint qui fut son compagnon inséparable comme il avait été celui de Jésus. C'est pourquoi la suprême *latîfa* de l'organisme subtil est également rapportée au « Lotus de la Limite », là où le Prophète vit dans le paradis se tenir l'ange Gabriel (53 : 14), et c'est pourquoi encore la précellence de la couleur *verte*, annonciatrice de la suprême station mystique, est justifiée par une allusion au *rafraf*, la draperie de couleur *verte* que vit le Prophète et qui recouvrait l'horizon du Ciel, lors de sa première vision de l'Ange. On comprend alors d'emblée pourquoi la *latîfa*, l'organe subtil qui est désigné comme le « Mohammad de ton être », soit, sous un autre aspect, désigné comme *latîfa jabra'élîya*, « ange Gabriel de ton être ». La *latîfa jabra'élîya* est ici, pour le mystique, dans le même rapport envers l'Ange de la Révélation, que la Nature Parfaite envers l'Ange de l'humanité dans l'hermétisme sohravardien *(supra II, 1)*. On comprend aussi pourquoi chez tant de soufis, de Jalâl Rûmî à Mîr Dâmâd, l'annonciation de Gabriel-Esprit-Saint à Maryam est méditée comme s'adressant à chaque âme mystique. Mais il y a en outre ceci : la figure théophanique de l'Ange qui pour la prophétologie est l'Ange de la Révélation, pour la « théosophie orientale » des Ishrâqîyûn l'Ange de la connaissance, est ici l'Ange de l'exégèse spirituelle, c'est-à-dire celui qui révèle le sens caché des révélations antérieures, à condition que le mystique possède l'ouïe du cœur, l'ouïe « célestielle » *(malakûtî)*. Dans cette mesure, il assume la fonction spirituelle qui dans le shî'isme est celle de l'Imâm, la *walâyat* de l'Imâm comme dispensateur du sens ésotérique, et il apparaît que seul le soufisme shî'ite cerne complètement cette notion de la *walâyat*. Mais on peut dire que la spiritualité de Semnânî aboutit à l'intériorisation radicale aussi bien de la prophétologie que de l'imâmologie. Et c'est cela seul qui fait un « mohammadien ».

« Celui qui a pris conscience de cette *latîfa*, celui qui est parvenu jusqu'à elle par le cheminement, la marche, l'envol ou l'extase, celui qui a fait éclore les puissances de tous ses organes subtils hors des ternissures de l'illusoire et du relatif, et les a fait se montrer telles qu'elles doivent se montrer à l'état pur, alors celui-là, oui, est un mohammadien au sens vrai. Sinon, ne te fais pas d'illusion ; ne crois pas que le fait d'articuler : J'atteste que Mohammad est l'Envoyé de Dieu, — cela suffise à faire de toi un mohammadien. »

2. *Le monde des couleurs et l'homme de lumière*

A plusieurs reprises, les analyses qui précèdent nous ont montré que par leur physique et métaphysique de la lumière, il y avait une affinité tantôt subtile, tantôt explicite, entre soufisme et manichéisme. Ce serait une tâche fascinante que de poursuivre les traces de cette

affinité dans l'iconographie ; d'autant plus fascinante que si, d'autre part, nous relevons des recoupements entre soufisme et christianisme, il est facile de pressentir qu'ils nous dirigent vers des représentations chrétiennes qui ne sont pas tout à fait celles du christianisme officiel et historique. Déjà les indications de Semnânî suffiraient à nous mettre sur la voie. La vérité centrale du christianisme peut être pensée en termes d'union hypostatique de la divinité et de l'humanité ; elle peut l'être en termes de théophanie *(tajallî)*. La première voie fut celle de la Grande Eglise ; il est superflu de rappeler comme elle apparaît au jugement de toute théologie islamique. La seconde voie fut suivie par ceux qui refusèrent la contradiction impliquée, que ce soit les Valentiniens ou les Manichéens, un Apollinaire de Laodicée ou, chez les Spirituels du protestantisme, un Schwenckfeld ou un Valentin Weigel. Ces derniers n'ont nullement fait pour autant une christologie mythologique ; ils ont affirmé l'idée d'une *caro Christi spiritualis*.

Si l'on veut comprendre aussi bien la portée des critiques émises par un soufi comme Semnânî, que les intentions profondes de l'imâmologie shî'ite, c'est cette représentation qu'il faut avoir en la pensée, car elle implique de grandes conséquences pour la science des religions en général. Ce « réalisme spiritualiste » dispose de toute la substance de la « Terre céleste de Hûrqalyâ » pour *donner* corps au psycho-spirituel et aux événements spirituels. Nous avons vu Semnânî déceler le danger symétrique de celui qui menace le soufisme : non plus, certes, un *fanâ fi'llâh*, mais inversement un *fanâ* du divin dans la réalité humaine. Si Semnânî eût disposé de la terminologie d'un moderne, il aurait parlé d'historicisation, de sécularisation, de socialisation, — non pas comme de phénomènes s'accomplissant à côté d'autres dans le *zamân âfâqî*, le « temps horizontal » de l'historicité matérielle, mais comme du phénomène même de la chute du *zamân anfosî*, le temps psycho-spirituel, dans le *zamân âfâqi*. Autrement dit : du passage des événements qui *sont faits* par l'histoire de l'âme, à une histoire qui *est faite* par des événements extérieurs. Les premiers ne sont nullement de la mythologie, et l'iconographie qui les représente ne consiste nullement en allégories. Mais, bien entendu, les intentions et les procédés diffèrent profondément suivant l'une ou l'autre catégorie d'événements. Déjà l'on peut se faire une idée du contraste en se référant d'une part à l'iconographie du *Christus juvenis* des tout premiers siècles du christianisme (quelques types en ont été évoqués *supra* II,2), et d'autre part, soit, dans l'Eglise d'Orient, à celle du *pantokrator* pourvu de tous les attributs de la maturité et de la virilité (135) soit en Occident, à celle de Jésus souffrant et crucifié.

(135) *Sur ces observations concernant l'iconographie, cf. notre* Soufisme d'Ibn 'Arabî, *pp. 211 ss. et 298 ss., n. 322 à 326.*

Ce que traduit cette dernière, c'est l'inclinaison à rencontrer le divin dans la réalité humaine de tous les jours, voire jusque dans ses obscurités et ses abjections : l'idée que la divinité ne pouvait sauver l'homme qu'en devenant homme dans ce sens. En revanche ce que traduit la première, c'est l'idée que la divinité ne peut entrer en contact avec l'humanité qu'en transfigurant celle-ci ; que le salut de l'homme prisonnier des Ténèbres ahrimaniennes ne peut être qu'une assomption céleste, opérée par la toute-puissante attraction de la Lumière divine, sans que celle-ci ne doive ni ne puisse être faite captive, car la possibilité du salut serait abolie. Ce sont précisément la préparation et les attentes de ce triomphe qui remplissent les actes de dramaturgie manichéenne du salut. Or cette sotériologie, délivrance des « parcelles de lumière » enlevées à leur prison et rejoignant enfin leurs semblables, est exactement celle d'un Sohravardî et d'un Semnânî. D'où leur métaphysique de la lumière encadrant leur physiologie de l'homme de lumière, elle-même axée sur la présence ou l'attirance d'une Nature Parfaite ou d'un « témoin dans le Ciel », qui est pour l'individualité du mystique l'homologue du Jumeau céleste de Mani, c'est-à-dire Christ ou la Vierge de lumière. C'est de ce retour « de la lumière à la lumière », comme événement suprasensible, que la peinture manichéenne avait pour propos de permettre une perception sensible. Que l'iconographie décèle une affinité entre ses procédés et ceux de la miniature persane, ce sera donc une affinité qui en décèle une autre, en profondeur.

Aussi bien cette affinité profonde, décelable dans l'affinité entre les procédés techniques de l'iconographie machinéenne et de la miniature persane, est-elle celle-là même qui s'exerça aux VIII[e] et IX[e] siècles de notre ère, dans les milieux spirituels où se forma la gnose shî'ite (136). La notion même qui domine la théosophie shî'ite, celle de l'Imâm et de l'imâmologie, détermine une structure disposant de trois thèmes fondamentaux, dans lesquels se décèle l'affinité entre la gnose shî'ite et la gnose manichéenne. Parmi ces trois thèmes, le thème de la *walâyat* est peut-être bien le thème dominateur, parce qu'il cristallise autour de lui le thème des cycles de la Prophétie et le thème des sciences spirituelles de la nature, alchimie et astrologie, qui sont les bases de la cosmologie et de la biologie manichéennes.

(136) *Cf. Louis Massignon,* The Origins of the Transformation of Persian Iconography by *Islamic Theology : the Shî'a, School of Kûfa and its Manichaean connexions (in Arthur Upham Pope,* A Survey of Persian art, *vol. III, chapter 49, Oxford 1939 (réed. Tokyo, 1964-65, VOL. V), pp. 1928-1936, notamment les pp. 1933-1936) qui, le premier, a mis en lumière le rôle de Kûfa pour l'origine de la peinture en Islam, et valorisé le témoignage d'Abû Shakûr Sâlimî rapporté ci-dessous. Le motif iranien du* Xvarnah *nous conduit cependant ici à une interprétation différente du rapport de cette iconographie avec ce qu'annoncent les fonds d'or de l'iconographie byzantine.*

Le thème de la *walâyat* s'est déjà présenté ici, soit à propos de la vision des sept *abdâl,* les sept étoiles avoisinant le *pôle,* chez Rûzbehân, soit à propos de la hiérarchie ésotérique qui, organisée à l'image du dôme céleste, a sa clef de voûte au *pôle* (l'Imâm caché) et remplit une fonction de salut cosmique (*supra* III, 2 et 3). On l'a vu reparaître encore, il y a quelques pages, à propos de la notion du maître intérieur, *ostâd ghaybî,* « ange Gabriel de ton être », qui, dans sa fonction d'initiateur au sens caché des révélations nous est apparu, chez Semnânî, comme l'« Imâm intérieur » et pourtant, comme une intériorisation de l'imâmologie. On a déjà signalé la difficulté de traduire simultanément les aspects connotés par le terme : la difficulté tient sans doute à ce que la structure impliquée n'a pas de correspondant exact en Occident, sinon chez les Spirituels rappelés incidemment plus haut. Cette structure religieuse est toute différente de ce que nous désignons communément par le mot « Eglise »; elle ordonne à chacun des cycles de la Prophétie *(nobowwat),* un cycle d'Initiation *(walâyat)* au sens caché de la lettre révélée. La gnose shî'ite, comme religion initiatique, est initiation à une doctrine. C'est pourquoi il est particulièrement insatisfaisant de traduire, comme on le fait souvent, *walâyat* par « sainteté ». Ce que connote ce terme, nommément la notion canonique de sainteté, est fort éloigné du propos. La *walâyat* comme initiation et comme fonction initiatique, est le ministère spirituel de l'Imâm dont le charisme est d'initier ses fidèles au sens ésotérique des révélations prophétiques. Mieux encore, l'Imâmat est ce sens même. L'Imâm comme *walî* est le « grand maître », le maître d'initiation (ainsi transposée à un autre plan, se peut conserver la double acception exotérique du mot *walî :* d'une part ami, compagnon; d'autre part seigneur, protecteur).

Le second thème, celui des cycles de la Révélation, est impliqué dans l'idée même de la *walâyat.* Celle-ci postule en effet, de la manière que l'on vient de dire, une théorie des cycles de la Prophétie : prophétologie et imâmologie sont deux lumières inséparables. Or cette théorie des cycles de la Révélation, tout en présentant en gnose ismaélienne des traits qui rappellent le thème du *Verus Propheta* dans le christianisme ébionite,est une théorie notoirement manichéenne. D'autre part, la « physiologie de l'homme de lumière », la croissance de ses organes subtils sont modelées chez Semnânî, on l'a vu, sur cette même théorie des cycles de la Prophétie. Les organes subtils sont respectivement les « prophètes de ton être »; leur croissance en « corps de résurrection » est, en correspondance frappante avec le cycle des résurrections de l'adepte en gnose ismaélienne, la réalisation microcosmique et l'homologue des cycles de la Prophétie.

Enfin, troisième thème, alchimie et astrologie sont, comme sciences spirituelles de la nature, fondamentales pour la sotériologie manichéenne de la lumière; nous avons entendu également Najm Kobrâ désigner le chercheur comme étant la « parcelle de lumière » emprisonnée dans la Ténèbre, et proclamer que sa propre méthode n'était autre que celle de l'alchimie. C'est cette opération alchimique qui produit l'aptitude à l'aperception visionnaire des mondes suprasensibles, lesquels se manifestent par les figures et constellations qui brillent aux Cieux de l'âme, les Cieux de la Terre de Lumière. Ces constellations spirituelles sont les homologues de celles qu'interprète l'astronomie ésotérique (*supra* III, 3), une même figure dominant l'*Imago mundi* ainsi exemplifiée de part et d'autre : l'Imâm qui est le *pôle*, de même qu'en termes d'alchimie spirituelle il est la « Pierre » ou l' « Elixir ».

Ce sont ces trois thèmes, articulés parallèlement en gnose manichéenne et en gnose shî'ite, qui amplifient et explicitent le motif fondamental de la *théophanie*, dont on a rappelé plus haut les présuppositions et les implications. Or, ce sentiment théophanique commun au shî'isme et au soufisme (et qui triomphe particulièrement dans le soufisme shî'ite) détermine l'aperception shî'ite de la personne de l'Imâm, comme il détermine l'aperception de la beauté chez ceux des soufis, disciples de Rûzbehân de Shîrâz par exemple, pour qui l'on a retenu en propre la désignation de « fidèles d'amour ». Par conséquent, c'est à ce même sentiment théophanique fondamental qu'il faut en appeler pour rendre compte, en iconographie, de techniques picturales communes. La personne de l'Imâm (c'est-à-dire de l'Imâm éternel en ses douze exemplifications personnelles pour le shî'isme duodécimain) est la forme théophanique *(mazhar)* par excellence. La personne du *shâhid*, l'être de beauté choisi comme témoin de contemplation, est pour son fidèle la forme théophanique personnelle; nous l'avons identifiée au cours de cette recherche sous des noms très divers. Il y a quelque chose de commun entre le dévouement chevaleresque qui lie l'adepte shî'ite à la personne théophanique de l'Imâm, et le service d'amour qui lie l'amant mystique à la forme terrestre par laquelle se révèle à lui l'Attribut divin par excellence qui est la beauté. Les origines historiques de cette connivence ne seront peut-être jamais définitivement éclaircies; elle s'établit à la date et dans les milieux spirituels que l'on évoquait plus haut. Ce qui retient le phénoménologue, ce sont les attestations d'états vécus; le sentiment manichéen du drame de l'univers était particulièrement apte à développer le sentiment d'un pacte de fidélité personnelle; toute l'éthique du shî'isme et du soufisme iranien culmine dans l'idée de *javânmardî*, c'est-à-dire de « chevalerie spirituelle ».

Dès lors, il devient possible de valoriser pleinement le témoignage que l'on doit à un écrivain du XIe siècle, Abû Shakûr Sâlimî, lequel nous décrit comment les Manichéens d'Asie centrale se signalaient par le culte d'adoration passionnée qu'ils professaient à l'égard de la beauté et de tous les êtres de beauté. L'on a émis de nos jours contre ce témoignage des objections qui s'annulent elles-mêmes, par le fait qu'elles confondent purement et simplement les implications de la physique manichéenne de la lumière avec ce que nous avons l'habitude de penser en Occident en termes d'union hypostatique. D'où la mise en garde que nous répétions au début du présent paragraphe ; mieux vaudrait pour le pur philologue s'abstenir de toute intrusion dans le champ clos de la philosophie, que de s'y présenter avec des armes inadaptées (137).

Si l'on pense en termes de théophanie *(tajallî, zohûr)*, non pas en termes d'union hypostatique, on ne parle que d'un réceptacle corporel *(mazhar)*, lequel remplit la fonction et l'office d'un *miroir*. Ce réceptacle, *caro spiritualis*, peut être perçu comme tel de diverses manières ; c'est de cette perception que l'alchimie, celle dont parle Najm Kobrâ, produit l'aptitude, en agissant sur les organes de perception du contemplateur (pour lesquels et par lesquels nous avons entendu Najm Râzî déclarer que l'événement était désormais à la fois sensible et suprasensible). En raison de quoi il nous a été rappelé à maintes reprises que la vision est en fonction de l'aptitude : ta contemplation vaut ce que tu *es*. Aussi les auteurs ismaéliens, Abû Ya'qûb Sejestânî entre autres, comme pour prévenir les malencontreuses objections évoquées il y a quelques lignes, insistent-ils sur le fait que la beauté n'est pas un attribut immanent à la nature physique, ni un attribut matériel de la chair ; la beauté physique est elle-même un attribut spirituel et un phénomène spirituel. Elle n'est perçue que par l'organe de lumière ; la perception en effectue, comme telle, d'ores et déjà le passage du plan sensible au plan suprasensible. Peut-être la description que donne Abû Shakûr exagère-t-elle dans le détail certains des trais communs aux Manichéens et aux soufis hallâjiens, mais, comme l'a écrit L. Massignon, « elle résume le caractère essentiel de ce développement particulier d'une sentimentalité esthétique cristalline, aussi transparente qu'un arc-en-ciel, que l'Islam a dérivée d'un concept manichéen plutôt dramatique, celui de l'emprisonnement des parcelles de la Lumière divine dans la matrice démoniaque de la matière ».

Voilà le sentiment esthétique fondamental qui, persistant sous des développements variés, s'exprime ici par une technique picturale

(137) *Cf. notre* Introduction *au* Jasmin, *pp. 6 et 20.*

commune. Mani a été regardé traditionnellement en Islam comme l'initiateur de la peinture et le plus grand maître dans l'art de peindre (dans la langue persane classique, les termes de *nagârestân, nagâr-khâneh,* sont employés comme signifiant la « maison de Mani » pour désigner une galerie de peintures, un livre d'images peintes). Chacun sait que sa peinture avait essentiellement une fonction didactique; elle se proposait de conduire la vision au-delà du sensible : provoquer l'amour et l'admiration pour les « Fils de la Lumière », l'horreur pour les « Fils des Ténèbres ». L'enluminure liturgique si développée chez les Manichéens était, par essence, la scénographie de la « délivrance de la lumière ». A cette fin, les Manichéens furent conduits à représenter la lumière dans leurs miniatures par des métaux précieux. Si nous associons à la persistance de la technique manichéenne et de ses motifs décoratifs, la résurgence de la physique manichéenne de la lumière dans la « théosophie orientale » de Sohravardî et surtout dans certains psaumes composés par lui (138), alors nous prolongerons d'autant mieux mentalement tout ce que suggèrent encore ces lignes de L. Massignon : « L'art des miniatures persanes, sans atmosphère, sans perpective, sans ombres, sans modelé, dans la splendeur métallique de la polychromie qui lui est particulière, rend témoignage au fait que ses initiateurs entreprenaient une sorte de sublimation alchimique des parcelles de lumière divine emprisonnées dans la « masse » de la peinture. Métaux précieux, or et argent, affleurent à la surface des franges et des couronnes, des offrandes et des coupes, s'échappant de la matrice des couleurs. »

Echappée, ascension et délivrance : c'est cela aussi qu'annonçaient à Najm Kobrâ les visions de lumières colorées, couleurs à l'état pur, suprasensibles, libérées de la ténèbre ahrimanienne de l'*objet noir* qui les avait absorbées, et restituées telles qu'elles étaient écloses de la Nuit divine « aux abords du pôle », en la *Terra lucida* « qui sécrète elle-même sa propre lumière » *(supra* III, 1). Dans cette pure luminescence nous reconnaissons une représentation iranienne par excellence : le *Xvarnah,* la lumière-de-gloire qui, dès leur prime origine, constitue dans leur être les êtres de lumière, dont elle est à la fois la gloire (δόξα) et le destin (τύχη) *(supra* II, 3). C'est elle que l'iconographie a figurée comme le nimbe lumineux, l'*aura gloriae* qui auréole les rois et les prêtres de la religion mazdéenne; la représentation en a été transférée aux figures de Bouddhas et de Bodhisattvas comme aux figures célestes de l'art chrétien primitif.

(138) *Celui-ci, par exemple : « Elève le* dhikr *de la Lumière, secours le peuple de la Lumière, guide la lumière vers la Lumière. » Cf. nos* Prolégomènes I *aux œuvres de Sohravardî* (supra *n. 23, n. 17), p. 45 [et notre* Archange empourpré XV, 1, pp. 483-484].

C'est elle qui forme le fond rougeoyant de nombreuses peintures manichéennes de Tourfan comme des peintures de certains manuscrits persans de l'école de Shîrâz, survivances des célèbres peintures murales des Sassanides.

Ne nous méprenons pas sur la signification de ces fonds de couleur rougeoyante, lorsque nous les retrouvons dans le fond d'or des icônes et mosaïques byzantines. Qu'il s'agisse du nimbe des personnages ou de la géographie visionnaire de ce que l'on a appelé « paysages de *xvarnah* » (Strzygowski), il s'agit bien toujours de la même lumière transfiguratrice : lumières retournant à leur origine ou lumières descendant à leur rencontre jusqu'à la surface des objets hors desquels elles les attirent. Il n'y a ni contraste ni rupture dans l'idée, mais prolongation et persistance de la même idée. Car il y a un monophysisme toujours latent dans tout un christianisme oriental, un même impérieux désir de transfiguration, *caro spiritualis Christi,* dont le *fanâ fi'llâh* du soufisme n'est peut-être à la fois que le pressentiment ou l'accomplissement. Le contraste et la rupture, il faut les chercher ailleurs : là où l'Ombre et les ombres ont définitivement banni cette lumière de l'iconographie.

3. *Les couleurs « physiologiques » selon Gœthe.*

Nous ne tenterons pas de récapituler les thèmes conducteurs de la présente recherche ; il ne s'agit pas de conclure ; l'ambition d'une vraie recherche est d'ouvrir la voie à des questions nouvelles. Parmi les questions qu'il resterait à poser ou à développer, il en est une qui déjà ici même s'est fait jour spontanément. Ce que nous avons analysé comme aperceptions visionnaires, sens suprasensibles, organes ou centres subtils se développant en fonction d'une intériorisation croissante, bref tous les thèmes constitutifs d'une « physiologie de l'homme de lumière », nous ont montré dans les photismes colorés, perceptions suprasensibles de couleurs à l'état pur, une activité intérieure du sujet, non pas le simple résultat d'impressions passivement reçues d'un objet matériel. A quiconque est familier ou en sympathie avec la *Farbenlehre (théorie* ou plutôt *doctrine des couleurs)* de Gœthe, la question se pose inéluctablement : n'y a-t-il pas entre notre « physiologie de l'homme de lumière » et la notion gœthéenne de « couleurs physiologiques » une comparaison féconde à tenter ?

Ayons présentes à la pensée quelques thèses majeures de Najm Kobrâ, par exemple : le cherché est la Lumière divine et le chercheur est lui-même une parcelle de cette lumière ; notre méthode est celle de l'alchimie ; le semblable aspire à son semblable ; le semblable ne peut

être vu et connu que par son semblable. Il semble bien alors que Gœthe ait lui-même tracé la voie à quiconque voudrait répondre à l'invite du soufi iranien pour pénétrer au cœur du problème : « L'œil est redevable de son existence à la lumière. D'un appareil sensoriel auxiliaire, animal et neutre, la lumière a évoqué, produit pour elle-même, un organe qui soit semblable à elle-même ; ainsi l'œil fut formé par la lumière, de la lumière et pour la lumière, pour que la lumière intérieure entrât en contact avec la lumière extérieure. Ici même nous nous remémorerons l'ancienne École ionienne qui ne cessait de répéter, en y attachant une extrême importance, que le semblable n'est connu que par le semblable. Et nous nous remémorerons ainsi les paroles d'un ancien mystique, que je paraphraserais volontiers ainsi :

Si l'œil n'était pas de nature solaire,
Comment pourrions-nous regarder la lumière ?
Si la propre puissance de Dieu ne vivait pas en nous,
Comment le divin pourrait-il nous ravir en extase ? (139) »

Au vieux mystique anonyme que Gœthe prend ainsi à témoin, on peut demander aux soufis iraniens qui ont été évoqués ici, d'associer spontanément leur propre témoignage. L'idée d'une « physiologie de l'homme de lumière » telle que l'esquissent la théorie des sens suprasensibles chez Najm Kobrâ, celle des organes subtils aux enveloppes colorées chez Semnânî, – cette idée rejoint le grand dessein de Gœthe, à savoir le dessein même qui assigne aux « couleurs physiologiques » leur rang de préséance en tête du grand ouvrage, et que l'auteur amplifiera jusqu'à expliciter la signification mystique des couleurs et de l'expérience des couleurs. C'est que le terme de « physiologie » ne nous réfère nullement ici à quelque organisme matériel, mais à quelque chose dont se prive toute science rationaliste qui, en dehors des données empiriques sensibles, ne connaît que les abstractions de l'entendement. Semblablement, Gœthe commence par rappeler que le phénomène qu'il désigne comme celui des « couleurs physiologiques » a été connu de longue date ; malheureusement, par manque radical d'une phénoménologie appropriée, on n'a su ni le comprendre ni le valoriser ; on a parlé de *colores adventici, imaginarii, phantastici, vitia fugitiva, ocular spectra*, etc. Bref, on a considéré ces couleurs comme quelque chose d'illusoire, accidentel, inconsistant ; on les a reléguées dans le domaine des fantômes

(139) Farbenlehre *(Kröners Taschenausgabe, Bd. 62 : Schriften über die Natur geordnet und ausgewählt von Gunther Ipsen, Stuttgart, 1949)*, Einleitung, *p. 176 [Trad. française,* Le Traité des Couleurs, *Paris, Triades 1973]. Nous avons connu trop tard pour pouvoir l'utiliser ici, un très intéressant cahier de la revue* Triades *(III, 4, hiver 1955) consacré à « l'expérience spirituelle des couleurs ». Les textes de ce cahier présentent des recoupements frappants avec la présente recherche.*

dangereux, parce qu'une conception de l'univers qui identifie la réalité physique avec la réalité plénière, ne peut plus voir en effet que du spectral dans le suprasensible. Nous avons en revanche appris ici à voir tout autre chose dans le suprasensible dont nous entretiennent nos soufis. Et cette autre chose s'accorde avec l'affirmation de la *Farbenlehre,* lorsqu'elle pose que les couleurs qu'elle appelle « physiologiques » appartiennent au sujet, à l'organe de la vision, à « l'œil qui est lui-même lumière »; mieux encore, elles sont les conditions mêmes de l'acte de voir, celui-ci restant incompréhensible, s'il n'est pas une interaction, une action réciproque (140).

La dénomination de « physiologiques » qui leur est donnée pour cette raison, reçoit tout son sens et sa justification au fur et à mesure que s'explicite la notion du « sujet » dont il s'agit. Il y a essentiellement le refus d'admettre une pure extériorité ou extrinsécité, comme si l'œil ne faisait que réfléchir *passivement* le monde extérieur. La perception de la couleur, c'est une action et réaction de l'âme même qui se communique à l'être tout entier; il y a alors une énergie émise par les yeux, énergie spirituelle émanant de toute l'individualité personnelle, une énergie qui n'est ni quantifiable ni pondérable (elle ne pourrait être évaluée que par cette *balance* mystique dont a parlé Najm Kobrâ, *supra* IV, 10). « Les couleurs que nous voyons dans les corps n'affectent pas l'œil comme si elles étaient quelque chose d'étranger à l'œil, comme s'il s'agissait d'une impression reçue purement de l'extérieur. Non, cet organe est toujours en situation de produire lui-même des couleurs, et goûte une sensation agréable si quelque chose d'homogène à sa nature lui est présenté de l'extérieur (§ 760). » Cela, parce que les couleurs ne font que modifier occasionnellement la capacité ou puissance déterminative latente qui est l'œil lui-même. Toujours revient comme un *leitmotiv* l'affirmation que l'œil produit alors une autre couleur, sa *propre* couleur. L'œil cherche à côté de tel espace coloré donné, un espace libre pour produire la couleur qu'il exige lui-même. C'est là un effort vers une totalité où se trouve impliquée la loi fondamentale de

(140) Ibid., §§ 1 à 3. *On rappelle très brièvement une des expériences les plus simples dont il s'agisse au point de départ. Sur une feuille de papier entièrement blanche, poser ou dessiner un disque d'une couleur uniforme, bleue par exemple; cerner attentivement et fixement ce disque du regard. Bientôt la périphérie commence à s'iriser d'une lumière jaune rouge très brillante mais extrêmement délicate (à tel point même qu'il est difficile de lui donner un nom dans chaque cas). Cette lumière irisée (couleur physiologique) semble chercher à « s'échapper » du disque coloré (se rappeler ici la technique de la peinture manichéenne). Elle y réussit, et dès lors c'est tout un « orbe de lumière » qui, s'étant ainsi dégagé, semble voltiger sur la feuille de papier blanc, autour du disque coloré. Si l'on retire brusquement celui-ci (dans le cas où il s'agit d'une pièce rapportée) on ne perçoit plus que l'orbe de cette couleur physiologique.*

l'harmonie chromatique (141), et c'est pourquoi « s'il arrive que la totalité des couleurs soit de l'extérieur proposée à l'œil comme un objet, il s'en réjouit, parce qu'à ce moment-là sa propre activité s'offre à lui comme une réalité (§ 808). »

N'y a-t-il pas semblable phénomène de totalité dans la rejonction des deux flamboiements, l'un émis du Ciel, l'autre émis par la personne terrestre, que Najm Kobrâ perçut comme la forme théophanique de son « témoin dans le Ciel » (*supra* IV, 9), c'est-à-dire de la contrepartie céleste conditionnant la totalité de son être ? Et ce qui autorise le rapprochement, ce sont les propos mêmes du vieux mystique que Gœthe a fait siens dans l'introduction de son propre livre.

De l'échange mutuel du semblable avec le semblable, de l'interaction ainsi esquissée, se dégage l'idée d'actions spécifiques : ces actions ne sont jamais arbitraires, et leurs effets suffisent pour attester que la « couleur physiologique » comme telle est une expérience de l'âme, c'est-à-dire une expérience spirituelle de la couleur même : « De l'idée de polarité inhérente au phénomène, de la connaissance que nous avons atteinte de ses déterminations particulières, nous pouvons conclure que les impressions particulières des couleurs ne sont pas interchangeables, mais qu'elles agissent de façon spécifique et doivent produire des conditions ayant une spécificité décisive dans l'organisme vivant. Il en va de même pour l'âme *(Gemüt)* : l'expérience nous enseigne que les couleurs particulières produisent des impressions mentales définies (142). » Ce sont ces impressions qui fondent les significations des couleurs, lesquelles s'échelonnent jusqu'à leur signification mystique, celle-là même qui a retenu toute l'attention de nos maîtres soufis iraniens. Avec ces significations,

(141) *Ibid.*, § *805 : « Lorsque l'œil voit la couleur, il est aussitôt mis en activité, et il est conforme à sa nature de produire, aussi inconsciemment que nécessairement, une autre couleur qui, avec la couleur donnée, inclut la totalité du cercle des couleurs. Une couleur unique provoque dans l'œil, par une sensation spécifique, l'effort vers la généralité. »* § *806 : « Pour devenir conscient de cette totalité et se satisfaire soi-même, il cherche à côté de chaque espace coloré un espace sans couleur pour y produire la couleur qu'il exige » (Cf. l'exemple donné* supra *dans la n. 140).* § *807 : « Là même se trouve la loi fondamentale de toute l'harmonie des couleurs, dont chacun de nous peut se convaincre par son expérience personnelle, en se familiarisant avec les expériences indiquées dans la section de ce livre consacrée aux* couleurs physiologiques. »

(142) Ibid., *§§ 761-762.* § *763 : « Pour éprouver parfaitement ces effets définis et significatifs, on doit complètement environner l'œil d'une couleur unique ; on se trouvera, par exemple, dans une chambre d'une seule couleur, ou bien l'on regardera à travers un verre coloré. On s'identifie alors soi-même avec la couleur ; celle-ci met à son* unisson *l'œil aussi bien que l'esprit. » (On pourra évoquer ici le grand poème de Nezâmî (XII[e] s.),* Haft Paykar *(Les sept Beautés), où le prince sassanide Bahram Gôr visite successivement sept palais dont chacun respectivement est entièrement de la couleur de l'une des sept planètes ; dans chacun des sept palais, une princesse de l'un des sept climats, vêtue également de la couleur correspondante, communique au prince un long récit allusif. Illustrant l'adage* Vita coelitus comparanda, *ce poème fournit également un des motifs les plus fréquemment traités dans la miniature persane.*

s'achève en d'admirables pages la *Farbenlehre.* « Tout ce qui précède a été un essai pour montrer que chaque couleur produit un effet défini sur l'être humain, et qu'elle révèle par là sa nature essentielle à l'œil aussi bien qu'à l'âme. Il s'ensuit que la couleur peut être utilisée à certaines fins physiques, morales et esthétiques. » Elle peut l'être encore à une autre fin qui en utilise l'effet et en exprime encore mieux la *signification intérieure;* c'est à savoir l'usage *symbolique* que Gœthe distingue avec soin de l'usage allégorique (à l'encontre de nos habitudes qui malheureusement confondent le plus souvent allégorie et symbole) (143).

« Finalement on pressentira facilement que la couleur peut assumer une *signification mystique.* En effet, le schéma (le diagramme), dans lequel se présente la diversité des couleurs, suggère les conditions archétypiques *(Urverhältnisse)* qui appartiennent aussi bien à la perception visuelle de l'homme qu'à la nature ; dès lors, il n'y a pas de doute que l'on puisse se servir de leurs relations respectives comme d'un langage, si l'on veut exprimer les conditions archétypiques qui, elles, ne peuvent affecter les sens ni avec la même force ni avec la même diversité (144). » Et tel est le langage qu'ont parlé en fait à tous les disciples de Najm Kobrâ les photismes colorés, parce que la couleur est non pas une impression passive, mais le langage de l'âme à elle-même. Ainsi dans la heptade des couleurs, Semnânî perçut la heptade des organes de l'homme de lumière, la heptade des « prophètes de son être ».

Et dans une ultime indication de Gœthe, peut-être nous est-il possible de percevoir comment l'expérience spirituelle de la couleur peut initier à la révélation du « témoin dans le Ciel », du Guide céleste, dont ont parlé Sohravardî, Najm Kobrâ, Semnânî. « Si l'on a bien saisi la polarité du jaune et du bleu, si en particulier l'on a bien observé leur intensification en rouge, pour voir comment ces opposés inclinent vers l'autre et se réunissent en un troisième, alors il n'est pas douteux que l'intuition d'un profond secret commence à poindre en nous, le pressentiment que l'on puisse attribuer à ces deux entités séparées et opposées l'une à l'autre, une signification spirituelle. Quand on les voit produire vers le bas le *vert* et vers le haut le *rouge,* on se retiendra difficilement de penser que l'on contemple ici les créatures terrestres, là les créatures célestes des *Elohim* (§ 919). »

(143) Ibid., *§§ 915-917. On a référé ci-dessus n. 86 à une importante étude d'un shaykh iranien du siècle dernier sur le symbolisme (le* ta'wîl) *de la couleur rouge.*

(144) Ibid., *§ 819, s'achevant ainsi : « Les mathématiciens apprirent la valeur et l'usage du triangle ; le triangle est tenu en grande vénération chez les mystiques ; beaucoup de choses peuvent être schématisées dans le triangle, et cela de telle sorte que par duplication et croisement l'on arrive à l'antique et mystérieux hexagone ».*

Ici encore, ce sont les propos du mystique anonyme adopté par Gœthe qui nous conduisent à pressentir la convergence d'ensemble entre la doctrine gœthéenne des couleurs et la physique de la lumière de nos mystiques iraniens, chez qui elle représente une tradition remontant à l'ancienne Perse, antérieure à l'Islam. Nos indications ont été fugitives. Bon nombre de questions resteront posées, mais il valait la peine de faire en sorte qu'elles se posent. Dans la mesure où l'optique de Gœthe est une « optique anthropologique », elle a heurté et continuera de heurter les exigences et les habitudes de ce que nous appelons l'esprit scientifique. Il incombe à celui-ci de poursuivre les buts qu'il s'est fixé. Mais il s'agit ici d'autre chose, d'une autre fin, commune à ceux qui ont expérimenté de façon semblable les « actes de la Lumière ».

Cette fin, c'est la surexistence de l'individualité personnelle supérieure, atteinte par la rejonction avec sa propre dimension de Lumière, sa « face de lumière », qui donne à l'individualité sa dimension totale. Pour que soit possible cette rejonction, il faut que soit éclose chez le Terrestre l'aptitude à la « dimension polaire », laquelle s'annonce par les éclairs fugitifs de la surconscience. C'est à cette éclosion que tend la physiologie de l'homme de lumière, — ce que Semnânî exprimait en parlant de l'enfant spirituel que doit procréer l'« Abraham de ton être ». Najm Kobrâ confesse avoir médité longtemps avant de comprendre *qui* était cette lumière flamboyant au Ciel de son âme, et à laquelle se conjoignait la propre flamme de son être. S'il comprit que là était la lumière *cherchée*, c'est parce qu'il savait *qui était la lumière cherchante*. Lui-même nous l'a dit : « Le cherché est la Lumière divine, le chercheur est lui-même une parcelle de cette lumière. » « Si la propre puissance de Dieu ne vivait en nous, comment le divin pourrait-il nous ravir en extase ? » demandait de son côté le vieux mystique guidant le prologue de la *Farbenlehre*.

La concordance littérale des propos nous permet, pour autant, de considérer l'enquête sur les origines et causes des « couleurs physiologiques » comme cherchant une vérification expérimentale à la physiologie de l'homme de lumière, c'est-à-dire aux phénomènes de lumières colorées, perçus et interprétés par nos soufis iraniens. De part et d'autre, même Quête de l'homme de lumière. Et à l'une et l'autre Quête, Marie-Magdeleine, dans le livre de la *Pistis Sophia*, a comme par avance donné la réponse, lorsqu'il lui arrive de dire : « L'homme de lumière en moi », « mon être de lumière », a compris ces choses, a produit le sens de ces paroles (*supra* II, 1). Qui est le cherché ? Qui est le chercheur ? Solidaires l'une de l'autre, les deux questions ne peuvent rester théoriques. Chaque fois la lumière

révélante a d'ores et déjà devancé la lumière révélée, et la phénoménologie ne fait que découvrir après coup le fait accompli. C'est alors que les cinq sens sont transmués en d'autres sens. *Superata tellus sidera donat :* « Et la terre surpassée nous fait don des étoiles » (Boèce).

INDEX

A

B

C

D

M

N

O

P

T

U

V

Réalisation technique:
CERDICIM/Carpentras
(90) 67 17 13
Impression Vaudrey/Lyon
Façonnage Alain/St Marcel Les Annonay

Dépôt légal : 1er trimestre 1984

Spécialiste du soufisme iranien et en particulier du shi'isme, Henry Corbin développe le thème d'une « *physiologie de l'homme de lumière* » comprenant l'étude des sens intérieurs et des organes de lumière.

Un tel itinéraire mystique aboutit à la métamorphose de l'homme et à celle de l'univers.

ISBN 2-901696-03-1

81.-